



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2010

---

## **Jüdische Gelehrsamkeit in Europa und das Judentum im europäischen Gelehrtentdiskurs**

Kilcher, Andreas B ; Theisohn, Philipp

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110241068.667>

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-150884>

Book Section

Published Version

Originally published at:

Kilcher, Andreas B; Theisohn, Philipp (2010). Jüdische Gelehrsamkeit in Europa und das Judentum im europäischen Gelehrtentdiskurs. In: Jaumann, Herbert. Diskurse der Gelehrtenkultur in der Frühen Neuzeit : ein Handbuch. Berlin: De Gruyter, 667-714.

DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110241068.667>

Andreas Kilcher / Philipp Theisohn

## Jüdische Gelehrsamkeit in Europa und das Judentum im europäischen Gelehrten Diskurs

### 1. Zu Struktur und Inhalt

Um das Judentum als einen ›gelehrten Diskurs‹ verstehen zu können, ist es unabdingbar, sich der zweifachen Rolle der jüdischen Denktradition innerhalb der Wissensformationen der Frühen Neuzeit bewusst zu werden. Dies ist deswegen hervorzuheben, da im Vordergrund solcher Untersuchungen meist das Judentum *als Objekt* gelehrter, vorzugsweise theologischer, aber auch philologischer Debatten steht. Der Schwerpunkt liegt dabei meist auf dem speziell frühneuzeitlichen Anti- und Philosemitismus sowie der Rezeption und Funktionalisierung jüdischen Schrifttums und religionsphilosophischer Konzepte durch Nichtjuden. Zu kurz hingegen kommt dabei nicht selten das Judentum *als ›Subjekt‹* der Gelehrsamkeit, also die intellektuelle Entwicklung des rabbinischen und philosophischen jüdischen Denkens – was natürlich nicht zuletzt daran liegt, dass die Sprache, in der diese Entwicklung sich vollzieht, bis in die Aufklärung wesentlich die hebräische gewesen ist.<sup>1</sup> Die Geschichte der jüdischen Gelehrtenkultur zwischen dem 15. und 17. Jh. blieb so der gelehrten Wahrnehmung selbst relativ lange Zeit verborgen, während umgekehrt die intellektuellen Debatten innerhalb des Judentums bereits frühzeitig sich den Leitdiskursen der Renaissance öffnen und an ihnen partizipieren.

Es gilt in der Tat beiden Perspektiven Rechnung zu tragen, sowohl der gelehrten Außensicht auf das Judentum als auch der Innenansicht jüdischer Gelehrsamkeit, will man der Rolle der jüdischen Gelehrsamkeit im frühneuzeitlichen Europa wirklich gerecht werden. In einem ersten

---

1 Die Forderung einer Untersuchung des Judentums als Subjekt und zugleich als Objekt der europäischen Geistesgeschichte hat ihre erste Ausformulierung in dem programmatischen Aufsatz von Immanuel Wolf zur Wissenschaft des Judentums gefunden. Vgl. Immanuel Wolf: Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums. In: *Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums*. Hrsg. vom Verein für Cultur und Wissenschaft der Juden (Redakteur: Dr. Zunz) 1 (1823), S. 1–24.

Teil soll zunächst die Innensicht des jüdischen Denkens im Vordergrund stehen, in einem zweiten Teil sodann das Judentum als Gegenstand frühneuzeitlicher gelehrter Spekulation und Interpretation, bevor schließlich auch die christliche Öffnung gegenüber jüdischen Wissens- und Denktraditionen fokussiert werden kann.

## 2. Jüdische Denkwelten vom 15. bis zum 17. Jahrhundert

### 2.1. »Jüdischer Humanismus«

Das intellektuelle Profil des frühneuzeitlichen Judentums unterscheidet sich von dem seiner nichtjüdischen Umwelt gemäß der theologischen, philosophischen und sozialen Bedingungen, unter denen sich neuzeitliche Denkmuster entfalten konnten. So scheint zum einen auf den ersten Blick der geistige Korridor, durch den sich die jüdische Gelehrtenwelt bewegen musste, ungleich schmaler zu sein, denn es ist und bleibt eben der Weg des Religionsgesetzes, der Halacha, auf dem gemäß dem rabbinischen Judentum seit der Redaktion der Mischna um 200 n. Chr. und der Gemara (bzw. des Talmuds) im 6. Jh. die zentralen Fragen entschieden werden. Gleichwohl ist dieser Weg auch innerhalb des theologischen Denkparadigmas nicht so schmal und vorgezeichnet, als dass sich auf ihm keine Revisionen und Erweiterungen vornehmen ließen. Israel hat demgemäß am Sinai von Gott nicht nur die schriftliche Tora (tora sche biktav), sondern auch den Schlüssel zu ihrem Verständnis, nämlich die mündliche Tora (tora sche be'alpe) empfangen. Die Auslegung des Gesetzes liegt bei den Menschen resp. bei den geistlichen Autoritäten, den Rabbinern, und mit der rabbinischen Tradition wandert so die mündliche Tora durch die Geschichte, bleibt stets Verhandlungsgegenstand und lässt sich somit auch in immer neuen Kommentaren aktualisieren, massgeblich etwa durch Maimonides im 12. Jh., durch Obadija von Bertinoro im Italien des 16. Jhs. sowie durch Jom Tob Lippmann Heller aus Bayern im 17. Jh., um nur die wichtigsten zu nennen. Die Instanz der mündlichen Tora ermöglicht dem Judentum somit die Anpassung des Gesetzes an neue historische Gegebenheiten.

Prekär wird der Status der mündlichen Tora dementsprechend überall dort, wo sich Deutungstraditionen vermischen und über die maßgeblichen Autoritäten keine Einigkeit besteht. Das Judentum des 14. und 15. Jhs. hat infolge der Vertreibungen und der damit einhergehenden Neuansiedlung deutscher Gemeinden in Polen und spanischer Gemeinden in Nordafrika und im östlichen Mittelmeerraum verstärkt mit diesen Problemen zu kämpfen. Die halachische Zersplitterung und das Fehlen einer unan-

gefochtenen religiösen Autorität führt letztlich zu einem groß angelegten Normierungsversuch: dem *Schulchan Aruch*, einem vierteiligen Kodex, den Josef Karo – der, als Kind mit seiner Familie aus Spanien geflohen, sich 1538 als Rabbiner in Safed niedergelassen hatte – 1550 in Venedig drucken ließ und der die wesentlichen halachischen Bestimmungen für den Hausgebrauch ordnen und festschreiben sollte. Als Fortschreiber der Mischna<sup>2</sup> orientierte sich Karo bei der Abfassung des *Schulchan Aruch* vor allem am *Sefer ha-halachot* Isaac alFasis (*Rif*), den *Mischne Tora* des Maimonides (*Rambam*) und den *Piske ha-Rosch* des Ascher ben Jechiel (*Rosch*)<sup>3</sup>; die aschkenasische Tradition blieb weitestgehend unberücksichtigt. Das führte dazu, dass der polnische Gelehrte Moses Isserles den *Schulchan Aruch* mit Glossen ergänzte, in denen eigens die aschkenasischen Gebräuche aufgeführt waren.

Trotz der Aktualisierbarkeit der Halacha lässt sich Karos Kompendium als jene Grenzmarkierung begreifen, über welche ein ›neuzeitliches‹ Judentum notwendig auch hinausschreiten musste. Im *Schulchan Aruch* verkörpert sich noch der Wille, das Gesetz wesentlich aus sich selbst heraus zu erklären, ohne dabei religiöse oder philosophische Grundreflexionen anzustellen. Karo hat es – ganz im Gegensatz zu Maimonides – gerade darauf abgesehen, die Halacha nach außen hin zu verschließen, um in Zeiten der Gefährdung ihre Einheitlichkeit zu gewährleisten. Damit tritt er auch, gewollt oder ungewollt, den Entwicklungen entgegen, die sich zur gleichen Zeit im europäischen, insbesondere im italienischen Judentum vollziehen.

In Italien hatte sich im Zuge gegenreformatorischer Bemühungen der Druck auf die jüdischen Gemeinden erhöht: zu den staatlichen Repressionen, der Vertreibung aus Neapel und den päpstlichen Staaten (mit Ausnahme von Ancona und Rom), der öffentlichen Talmudverbrennung (erstmalig 1553) gesellte sich zugleich der missionarische Konversionsdruck, das Vordringen christlicher Prediger in die Synagogen.<sup>4</sup> Als Rückzugsorte

2 Karo partizipiert zugleich auch an der kabbalistischen Tradition; er entwickelt seine eigene Lehre von der Schechina und auch der »Maggid Mischna«, der Engel, der Karo immer wieder aufsucht und mit der Abfassung des *Schulchan Aruch* beauftragt, gehört in diese Tradition. Vgl. hierzu: R. J. Zwi Werblowsky: *Joseph Karo. Lawyer and Mystic*. Oxford 1962, insbes. S. 257–286.

3 Zu den Quellen des *Schulchan Aruch* vgl. Fritz Werner: Der »Schulchan Aruch« und seine literarischen Vorläufer. In: *Kairos* 20 (1978), S. 241–271.

4 Vgl. David Ruderman: Introduction. In: *Preachers of the Italian Ghetto*. Ed. by David Ruderman. Berkeley, Los Angeles, Oxford 1992, S. 1–21; Robert Bonfil: Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi's »Meor Enayim« in the Cultural Milieu of Italian Renaissance Jewry. In: *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Ed. by Bernard Dov Cooperman. Cambridge (Mass.), London 1983, S. 23–48.

der Toleranz blieben allein Ferrara und vor allem Mantua. Das Leben Azariah de'Rossis wird durch diese beiden Gegenden bestimmt: geboren ist er um 1514 in Mantua, sein Hauptwerk *Me'or 'Enayim* («Augenleuchte») schreibt er in Ferrara, gedruckt wird der Traktat wiederum 1573 in Mantua. Gegliedert ist der *Me'or 'Enayim* im Wesentlichen in drei Teile, die auf den ersten Blick einen disparaten Eindruck hinterlassen. Der erste Teil, *Qol Elohim* betitelt, beschreibt das Erdbeben von Ferrara; der zweite Teil stellt eine Übersetzung des pseudepigraphischen Aristeasbriefes (2. Jh. v. Chr.) dar; den dritten Teil schließlich bilden die *Imre Binah* («Sprüche der Einsicht»), die sich mit den unterschiedlichen Aspekten der jüdischen Tradition, insbesondere der jüdischen Geschichtsschreibung auseinandersetzen. Bei näherer Betrachtung ergeben die drei Teile allerdings ein stimmiges Gesamtbild: die Schilderung des Erdbebens schließt de'Rossis Bericht über seine Begegnung mit einem christlichen Gelehrten ein, der ihn auf den Aristeasbrief aufmerksam gemacht habe. Dem Aristeasbrief kommt wiederum in der Auseinandersetzung zwischen Juden und Christen eine Schlüsselstellung zu, denn letztendlich handelt es sich hierbei um eine Apologie der Septuaginta, die Rechtfertigung der Übersetzung des Tanachs in die griechische Sprache. Wenn de'Rossi den Aristeasbrief nun seinerseits aus dem Griechischen ins Hebräische übersetzt, schreibt er sich damit just in das Kulturkonzept ein, für das diese Schrift selbst wie kaum eine andere stellt: den jüdischen Hellenismus, mithin ein Denken, das das Judentum gerade dadurch zu begründen versucht, indem es sich auf das Feld nichtjüdischer – in diesem Fall der griechischen – Kulturalität begibt. Ebenjener Entwurf einer auf dem Arrangement mit den Wissens- und Rechtsstrukturen der »Gojim«, der Nichtjuden, sich gründenden jüdischen Gelehrsamkeit bildet aber wiederum die Grundlage der *Imre Binah*. Wenn nämlich – folgt man dem *Aristeasbrief* – die Wahrheit Israels ihren Weg in die Sprachen und die Welt der Nichtjuden finden kann, dann führt auch umgekehrt ein Weg aus den nichtjüdischen Wissensdiskursen in die jüdische Tradition hinein.<sup>5</sup> Mit dieser Überzeugung prüft de'Rossi nun die jüdische Geschichtsschreibung und korrigiert hierbei nicht nur die Jahreszählung des jüdischen Kalenders (der von der Erschaffung der Welt ausgeht), sondern verändert vor allem die Argumentationsgrundlage der historischen Debatte, indem er zum einen der Aggada, dem nicht-gesetzlichen erzählenden Teil des Talmuds, ihren Status als maßgebliche Quelle jüdischen Geschichtswissens nimmt und sie als vorrangig poetische

---

5 Entscheidend ist hierbei natürlich erneut die Frage der »Übersetzbarkeit« der göttlichen Wahrheit, das Absehen von der Wörtlichkeit der Überlieferung – allein hierin erscheint De'Rossi bereits als ein radikaler Denker.

Textform auffasst (so erlaubt sich de’Rossi etwa das Wortspiel *nevu’ah* [Prophetie] und *divre nevi’ut* [bloße Einbildung]<sup>6</sup>), zum anderen aber profane, d. h. nichtjüdische Quellen wie etwa Bodins *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566), Sebastian Münsters *Kalendarium hebraicum* (1527), Augustinus Steuchus’ (Steucho) *Recognitio veteris testamenti ad Hebraicam veritatem* (1529) oder das *Opusculum de emendationibus temporum* (1537) des Johannes Lucidus Samotheus sowie christliche Gelehrte wie Sebastian Münster, Augustinus Steuchus konsultiert und einbezieht.<sup>7</sup>

Jene ›hellenistische‹ Ausweitung des Kanons genügte bereits, um de’Rossis Schrift bei den rabbinischen Autoritäten von vornherein zu diskreditieren. Joseph Karo gab eine Verdammungsschrift in Auftrag, in der die Verbrennung von *Me’or ’Enayim* angeordnet werden sollte; sein Tod kam dem zuvor. Auch die italienischen, insbesondere die venezianischen Rabbiner stellten sich de’Rossi entgegen; sie verboten die Lektüre des *Me’or ’Enayim* für alle Männer unter 25 Jahren und gestatteten den Zugang zum Text nur mit ausdrücklicher Erlaubnis der örtlichen Rabbiner.<sup>8</sup> Gleichwohl konnte der durch de’Rossi vollzogene Einbruch der Außenwelt in die jüdische Historiographie nicht mehr rückgängig gemacht werden. Nur wenig später wird David ben Salomon Gans, ein Schüler des MaHaRaL, in seinem Geschichtswerk *Zemach David* (1592) ebenfalls nicht-jüdische Quellen (Cyriak von Spangenberg, Hubertus Goltius, Laurentius Faustus, Georg Cassius, Martin Boreck) heranziehen, um sie freilich zur Verifizierung der jüdischen Tradition zu benutzen. Dessen ungeachtet wird der Tanach allmählich einer historischen Prüfung zugänglich gemacht. Die Bibel ist nicht länger ein Text, der jeder wissenschaftlichen Perspektivierung enthoben ist, sondern sie erhält ihre Würde gerade durch die gelehrte Kritik: Sie enthält die Wahrheit, weil sich diese Wahrheit auch aus der Geschichtsschreibung der Fremdvölker begründen lässt.

Auf dieser Einsicht fußend absorbiert das jüdische Denken nun auch die scientifischen Diskurse der Renaissance. Nicht nur in Italien, auch im polnischen Judentum entwickelt sich eine Apologetik der Naturwissenschaft, bei deren Ausbildung nicht zuletzt Isserles *Torat ha-Olah* (1570)

6 Azariah de’Rossi: *The Light of the Eyes*. Transl. by Joanna Weinberg. New Haven, London 2001, S. 501 (*Imre Binah*, Kap. 40).

7 Zu de’Rossis Quellen ausführlich: Salomon Wittmayer Baron: Azariah de’Rossi’s historical method. In: ders., *History and Jewish Historians*. Philadelphia 1964, S. 205–239; sowie das Vorwort von Joanna Weinberg in Azariah de’Rossi: *The Light of the Eyes* [wie Anm. 6], S. XXXII–XLII.

8 Vgl. Robert Bonfil: Some Reflections on the Place of Azariah de Rossi’s »Meor Enayim« [wie Anm. 3], S. 25–31; ferner die Darstellung bei Heinrich Graetz: *Geschichte der Juden. Von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. Leipzig 1907, Bd. IX, S. 388–390.

eine gewichtige Rolle spielt.<sup>9</sup> Rechtfertigen ließ sich die Hinwendung zur »Essenz der Wirklichkeit und ihrer Naturen« allerdings wiederum nur mit Rücksicht auf rabbinische Autoritäten – und das ist in diesem Fall Maimonides, der seinerseits bereits Aristoteles zitiert und diesen als Maßstab alles Wissens hinsichtlich der »sublunaren Welt« angepriesen hatte.<sup>10</sup> Isserles Hinweis ist bezeichnend: die Erforschung der Schöpfung, die Öffnung gegenüber der neueren Medizin oder (vor allem) der Astronomie setzt die Ausklammerung der philosophischen Metaphysik voraus, deren Implikationen sich mit den theologischen Grundsätzen des Judentums nicht verbinden lassen. Umgekehrt wird vielmehr versucht, die enzyklopädische Erfassung des neuen Wissens auf die Tora zurückzuführen und gerade dadurch zu legitimieren. Diesen Zweck erfüllen insbesondere die *Shilte ha-Gibborim*, die *Heldenschilde* Abraham ben David Portaleones (1612). Portaleone, seit 1573 in Mantua Hofarzt, ist sich des zentralen Problems der »jüdischen Renaissance« zur Gänze bewusst: Das Judentum kennt keine »Wiedergeburt« der antiken Weisheit; das, was ihm an griechischem Wissen zuträglich erschien (nämlich vor allem Aristoteles), hat es bereits im Mittelalter über arabische Quellen in den rabbinischen Fundus integriert. »Nachahmungswürdig« kann ihm dennoch davon nichts erscheinen, denn es kann nicht hinter die Überzeugung zurücktreten, dass der Wahrheit der Bibel nichts Substantielles hinzugesetzt werden kann. Dementsprechend geht auch Portaleone davon aus,

»daß unsere heilige Tora ein Heilmittel ist, in dem alles enthalten ist. Wie uns seine Gebote und Vorschriften nicht unzugänglich sind, die unsere Seele zur ewigen Glückseligkeit führen, um uns zu ergötzen im Glanz der Gegenwart Gottes, im Licht des Lebens der zukünftigen Welt, so fehlt in ihm nichts von dem, was nützlich ist, um den Menschen jederzeit zur Vervollkommenung des politischen Lebens anzuleiten.«<sup>11</sup>

Somit besteht die eigentliche Aufgabe des jüdischen »Rinascimento« darin, die umlaufenden Wissensdiskurse zwar aufzunehmen, zugleich dennoch wieder auf eine neu verstandene Tora und Halacha zurückzuführen, ihre Tagesaktualität zu erhellen und gerade dadurch die Überlegenheit der jüdischen Kultur zu belegen. So scheinen die *Shilte ha-gibborim* zwar vorderhand nur eine Konservierungstendenz zu verfolgen, insofern sie neben

9 Vgl. hierzu David B. Ruderman: *Jewish Thought and Scientific Discovery in Early Modern Europe*. New Haven, London 1995, S. 54–99.

10 *She'ut ha-ReMa, le rabenu Mosheh Isarles* (= Moses Isserles: *Responsa*). Hrsg. von Ari Ziv. Jerusalem: Feldheim 1971, S. 32.

11 Abraham Ben David Portaleone: *Die Heldenschilde*. Vom Hebräischen ins Deutsche übersetzt und kommentiert von Gianfranco Miletto. Frankfurt/M. 2002, Bd. 1, S. 366 (Kap. 41).

einer Auswahl von Gebeten für die verschiedenen Wochentage eine ausgiebige Beschreibung des salomonischen Tempels und der mit ihm verbundenen kultischen Praktiken beinhalten. Tatsächlich spielt aber in diese Beschreibung immer wieder der Vergleich der mosaïschen *res publica* und ihrer technologischen, militärischen wie politischen Errungenschaften mit der antiken und neuzeitlichen Kultur hinein, ein Vergleich, aus dem die israelitische Zivilisation als Vorwegnahme der späteren Zeit hervorgehen muss.<sup>12</sup>

Die Bibel als Enzyklopädie des Weltwissens avanciert – nicht allein bei Portaleone – letztlich zum zentralen Denkmuster humanistischer Gelehrsamkeit innerhalb des Judentums. Freilich bildet diese Bewegung, der es letztlich um die Möglichkeit einer legitimen Transgression der jüdischen Tradition auf das Feld der neuzeitlichen Wissenschaften zu tun ist, nur einen Strang innerhalb der geistigen Entwicklung des Judentums um 1600. Konterkariert wird er durch zwei Formationen, die mit dem jüdischen Humanismus die Durchlässigkeit der Tradition gegenüber zeitgenössischen Tendenzen des Denkens teilen, in den Konsequenzen dieser Durchlässigkeit aber viel weiter gehen.

## 2.2. Kabbala

In der Geschichtsschreibung der jüdischen Literatur wird eine auf den ersten Blick deutliche Scheidelinie zwischen den ›Humanisten‹ und den Vertretern der jüdischen Mystik, der Kabbala behauptet; nicht nur von der Halacha, sondern auch von der Kabbala musste sich, so die Annahme, das gelehrte Judentum an der Schwelle zur Neuzeit entfernen. Der Konflikt zwischen Azariah de'Rossi und Joseph Karo ist hierfür nur der sichtbarste Indikator. Die Skepsis gegenüber dem Eindringen eines religiös zunehmend ungebundenen Rationalismus in die innerjüdische Argumentation, wie sie sich später etwa auch beim MaHaRaL finden lässt, erklärt sich auf den ersten Blick aus dem Umstand, dass die Kabbala, vereinfacht gesagt, auf eine metaphysische Erkenntnis Gottes abzielt, auf deren Grundlage das Wissen von der Welt überhaupt erst denk- und systematisierbar wird. Die Entwicklung der kabbalistischen Tradition zwischen dem 15. und dem 17. Jh. lässt solche Verallgemeinerungen jedoch keineswegs ohne weiteres zu, denn tatsächlich vollziehen sich auch innerhalb des kabbalistischen

---

12 Vgl. beispielhaft zum militärischen Vergleich Gianfranco Miletto: Die Bibel als Handbuch der Kriegskunst nach der Interpretation Abraham Ben David Portaleones. In: *An der Schwelle zur Moderne. Juden in der Renaissance*. Hrsg. von Giuseppe Veltri, Annette Winkelmann. Leiden, Boston 2003, S. 78–89.



Diskursfeldes selbst weitreichende Konfrontationen mit der Philosophie sowie den neuen Wissenschaften wie Medizin und Kosmologie. Die Kabbala wird damit selbst zu einem vorzüglichen Schauplatz der Auseinandersetzungen zwischen ihrer wesentlich auf der Tora basierenden spekulativen Metaphysik und den neuen europäischen Welt- und Wissensentwürfen. Positiv gesagt: die Kabbala konnte auch zu einem literarischen Organ neuzeitlicher intellektueller (philosophischer und wissenschaftlicher) Entwicklungen werden.

Grundsätzlich lässt sich konstatieren, dass sich zunächst bis zum 15. Jahrhundert zwei kabbalistische Paradigmen gegenüberstehen: In Italien hatte sich ein mystisches Paradigma etabliert, das im Wesentlichen von der ekstatischen Kabbalistik Abraham Abulafias ausging und dessen zentraler Charakterzug darin bestand, mithilfe meditativer, teils psychotechnischer, teils sprachkombinatorischer Verfahren die Tora als ein Geflecht aus Gottesnamen zu erkennen und somit über die Permutation der Buchstaben des hebräischen Alphabets und des Gottesnamens zur allumfassenden und alles ermöglichenden Sprache Gottes vorzudringen, die auch den menschlichen Intellekt zuallererst sprechen macht. Dabei bleibt anzumerken, dass dieses Paradigma keineswegs grundsätzlich philosophieren war, vielmehr an Maimonides anzuschließen versuchte.<sup>13</sup> Demgegenüber steht – als zweites Paradigma – die theosophische Systematik der Lehre der zehn Sefirot, das Wissen um die zehn verborgenen Wirkprinzipien Gottes, wie sie sich insbesondere in Spanien nach dem Erscheinen des Sohar am Ende des 13. Jhs. durchsetzen konnte. Die Konfrontation beider Auffassungen zeichnet sich schon bei Abulafia ab, der die Soharische Kabbala als Tendenz zur Pluralisierung der Gottheit stark kritisiert, oder in anderer Hinsicht am Ende des 15. Jhs., nachdem aus Spanien vertriebene Kabbalisten Italien erreichen und sich dort einer Kabbala gegenübersehen, die sich sowohl den theosophischen Inhalten wie auch jeder theurgischen »Praxis« verschlossen hat.<sup>14</sup>

Im Laufe der – bisweilen heftig geführten – Auseinandersetzung beider Schulen bilden sich mit der Zeit Konvergenzmodelle heraus. Aus der philosophischen Betrachtung der Tora führen Wege in mystische, gar ma-

13 Zu Abulafia vgl. die Arbeiten von Moshe Idel, etwa *Abraham Abulafia und die mystische Erfahrung*. Frankfurt/M. 1994; ders.: *Maimonide et la mystique juive*. Paris 1991. Vgl. des weiteren auch Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Frankfurt/M. 1980, S. 128–170; Andreas Kilcher: *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart, Weimar 1998. S. 47–56.

14 Zur Konfrontation vgl. Moshe Idel: *The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance*. In: *Jewish Thought in the Sixteenth Century* [wie Anm. 4], S. 186–242.

gische Praktiken hinein und umgekehrt finden sich auch Versuche, Theosophie und humanistischen Rationalismus zu verbinden. Dies geschieht etwa im Werk des bedeutenden vorlurianischen Kabbalisten, Moshe ben Jakob Cordovero aus Safed, der zum einen der Philosophie als einer der Wissenschaften, die sich mit den Dingen außerhalb der Tora beschäftigt, durchaus den Status einer propädeutischen Disziplin zumisst (wenn sie auch freilich keinen positiven Gottesbegriff zu entwickeln vermag)<sup>15</sup>, zum anderen aber die Kabbala als die Lehre von der »Welt der Schöpfung« (olam ha-Beriyah) von allen anderen Disziplinen abhebt (einschließlich des Studiums der Tora und der Mischna).<sup>16</sup> Cordoveros Leistung liegt damit in der Transformation der Lehre von den Sefiroth in eine Kosmogonie. Die Schwierigkeit des Modells der Sefiroth bestand darin, dass den Sefiroth als Attributionen Gottes zum einen eine göttliche Substantialität bescheinigt werden sollte (denn nur dann können sie eine Funktion innerhalb des Schöpfungsgeschehens besitzen), zum anderen aber ausgeschlossen werden musste, dass Gott sich in diesen Attributionen erschöpft, es sich also um eine pantheistische Schöpfungsvision handelt. Cordovero versuchte dieses Problem dadurch zu lösen, dass er in der ersten Sefira, Keter, eine Mittlerinstanz zwischen Gott als »En-Sof« und den übrigen neun Sefiroth veranschlagte. Keter wurde von Gott (»der Ursache der Ursachen«) in einem Willensakt geschaffen und zugleich so nahe bei Gott gehalten, dass sie aufgrund ihrer Durchsichtigkeit einerseits als Nichts ('ayin), andererseits als das Sein (yesh) erscheinen muss.<sup>17</sup> Aus dieser ersten, in Nichts und Sein gedoppelten Sefira emanieren nun die übrigen Sefiroth, in denen sich Gott zeigt, indem er sich verbirgt, so dass das göttliche Sein in den Sefiroth abwesend anwesend ist, schöpferisch tätig werden kann, ohne in seinen Emanationen aufzugehen.

Die folgenschwerste Zäsur innerhalb der frühneuzeitlichen Kabbala stellt Isaak Lurias geschichtstheologische wie auch messianische Aufladung des bei Cordovero skizzierten Schöpfungsmodells an. In den Vorstellungen des Zimzum (Rückzug Gottes), der Shevirath ha-kelim (Bruch der Gefäße) und des Tikkun (Wiederherstellung der Weltordnung) hat die im 16. Jh. in Safed in Palästina entstandene Kabbala Lurias (wie sie durch Lurias Schüler Chajim Vital sowie u.a. Israel Saruq mündlich wie später

---

15 Zu Cordoveros Perspektivierung der Philosophie ausführlich Johann Maier: The significance of philosophy for the Kabbalah of Moshe Cordovero and its impact. In: *EJJS Newsletter* 13 (April-September 2003), S. 6–17.

16 Vgl. Moses Cordovero: *Or Ne'erau* 29a, kommentierte Übersetzung: *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An annotated translation of his Or Ne'erau*. Transl. by Ira Robinson. New York 1994, S. 91f.

17 Ebd., S. 111.

in Europa – in Spanien, Italien und den Niederlanden – auch schriftlich überliefert wurde<sup>18</sup>) nicht nur die Entstehung der Welt, sondern auch die Rolle und Funktion des Kabbalisten in entscheidender Weise geschichtstheologisch zu einem Geschehen von Bruch und Erlösung dramatisiert.

Gemäss Luria ist die Welt zum einen das Produkt eines Rückzugs (»Zimzum«) Gottes aus sich selbst: Erst, indem Gott sich beschränkt, schafft er einen Raum, in den die Strahlen des göttlichen Lichtes (’or En-Sof) nun emanieren kann. Geschaffen wird in dieser ersten Emanation des Lichtes der Urmensch – adam kadmon –, durch dessen Öffnungen wiederum das Licht sich in die einzelnen Sefirot trennt. Doch die Gefäße (kelim), die geschaffen wurden, um den Lichtern der Sefirot eine endliche Form zu verleihen, halten – gemäss diesem Weltschöpfungsdrama – der Kraft des göttlichen Lichtes nicht stand. Die untersten sechs Gefäße zerbrechen, die Scherben sinken gemeinsam mit den Lichtfunken in den Urraum der Welt hinab. Diese Vorstellung impliziert zweierlei. Zum einen trennt sie das Licht der Sefirot von den Kelipoth, den Kräften des Bösen, die nach dem Bruch der Gefäße als eine »abgesonderte Identität und reale Macht« entstehen.<sup>19</sup> Zum anderen aber bringt sie einen Schöpfungsprozess zum Abschluss, als dessen Resultat unsere Welt aus dem Untergang vorheriger Welten entsteht.

In diesem durch Rückzug und Bruch gezeichneten Schöpfungsprozeß bezeichnet sodann »Tikkun« den Akt der Restitution der ursprünglich angedachten Schöpfung, in welchem die göttlichen Lichtfunken aus dem Exil der Materie gehoben werden. Dies geschieht aber eben nur durch das Zutun des Menschen, der die theosophische Lehre der Kabbala verinnerlicht hat und in seinem Handeln auf die Herstellung der vor dem Bruch der Gefäße existierenden Einheit des göttlichen Namens ausgeht. Indem nach Luria die Verantwortung für den Tikkun eben im historischen Handeln des Menschen liegt, öffnet sich die Kabbala mehr denn in den beiden früheren Paradigmen gegenüber messianischen Vorstellungen. Sowohl das den christlich-jüdischen Gelehrten Diskurs der Frühen Neuzeit prägende Phänomen der »christlichen Kabbala« als auch die das Schicksal des modernen Judentums maßgeblich mitbestimmende Bewegung des Sabbatianismus speisen sich aus ebendieser heilsgeschichtlichen Aufladung der Kabbala.

18 Während Vital über Lurias Lehre geradezu wachte, haben Israel Saruq wie auch Abraham Cohen Herrera Lurias Lehre keineswegs authentisch überliefert, sondern sie mit zahlreichen Zusätzen und Modifikationen versehen. Vgl. Gershom Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* [wie Anm. 13], S. 282.

19 Zur Problematik der Begründung des Bösen in der kabbalistischen Diskussion vgl. ebd., S. 293f.

Deutlich wird, dass die Kabbala als der dominante metaphysische Gelehrten Diskurs innerhalb des frühneuzeitlichen Judentums bezeichnet werden kann. Dies verdankt sie dabei nicht zuletzt ihrer Interpretier- und Anpassungsfähigkeit. So lässt sich aus der Theosophie lurianischer Prägung zum einen recht umstandslos die magische Aufladung der religiösen Alltagspraxis begründen und kabbalistisches Denken mit der rabbinischen Tradition verbinden, wie dies im 18. Jh. teils im Chassidismus in Osteuropa getan wurde. Die Kabbala dringt auf diesem Wege in das Zentrum des jüdischen Denkens gerade im Aufgang der Neuzeit vor, unerachtet der Tatsache, dass sie als eine einheitliche Lehre kaum greifbar wird. Die Beschäftigung mit kabbalistischer Literatur, der Einfluss kabbalistischer Theoreme überhaupt wird zu einem gängigen Phänomen innerhalb der jüdischen Gelehrten schicht. Dem MaHaRaL als einem der ausgezeichneten und einflussreichsten Theoretiker des Judentums im 16. und 17. Jh. kann man etwa lurianische Anleihen nachweisen, ohne dass sein Werk in irgendeiner Weise sich mit der Kabbala stärker befasst. Im Gegenteil wurde insbesondere von Seiten des Chassidismus immer wieder versucht, das Werk des MaHaRaL kabbalistisch zu lesen.<sup>20</sup> Eine radikale Ablehnung der Kabbala findet sich nur selten, etwa bei Leone da Modena, bei dem wir zugleich auch bereits das Argument der Fälschung des Sohar vorfinden<sup>21</sup>, das die jüdische Geschichtsschreibung des 19. Jhs. wieder ins Feld führen wird.

Demgegenüber liessen sich von der Kabbala ausgehend auch – wie bereits angedeutet – Brücken zum Neuplatonismus schlagen. Schwächt man Lurias Konzept eines sich durch den Willensakt erst in den Schöpfungsraum einschreibenden Gottes ab, gelangt man wieder zu einem reinen Emanationsgeschehen, welches in letzter Konsequenz zwischen dem En-Sof und den Sefiroth keinen substantiellen Unterschied mehr absichern kann. Eine solche Deutungslinie beginnt beim Luria-Schüler Israel Saruq und führt über dessen Schüler Abraham Cohen Herrera bis hin zu Naphtali ben Jakob Bacharachs *Sefer Emek ha-Melech* (1648), eine Linie, die auch in die christliche Kabbala des 17. Jhs. führt.<sup>22</sup>

---

20 Byron L. Sherwin: *Mystical Theology and Social Dissent. The Life and Works of Judah Loew of Prague*. London, Toronto 1982, bes. S. 51–56.

21 Modena hat der antikabbalistischen Polemik, in deren Zentrum der Zweifel an der Echtheit des Sohar steht, eine ganze Schrift gewidmet, nämlich *Ari Nohem* (»Der brüllende Löwe«, Leipzig 1639).

22 Zu dieser Traditionslinie, Saruqs Innovationen und ihrer Bedeutung für die christliche Rezeption der Kabbala vgl. Philipp Theisohn: Zur Rezeption von Naphtali Herz Bacharachs *Sefer Emek ha-Melech* in der Kabbala Denudata. In: *Morgen-Glantz* 16 (2006), S. 221–241.

### 2.3. Traditionskritik und Rationalismus

Die Infragestellung der rabbinischen Tradition musste notgedrungen auch durch jene Kräfte erfolgen, die gezwungen worden waren, einen Standpunkt außerhalb der Tradition einzunehmen: die Marranen, d. h. die zwangskonvertierten Juden Portugals und Spaniens, die ihre Riten im Verborgenen fortführen und dementsprechend transformieren mussten. Nachdem sie im 17. Jh. in den liberalen Niederlanden einen Ort der Religionsfreiheit wiedergefunden hatten, wandten sie sich ihrer ererbten Religion wieder zu, allerdings nunmehr auch mit den Augen des spanischen Katholizismus. Nicht selten waren ihre Hebräischkenntnisse schwach ausgeprägt und ihr theologisches Wissen speiste sich nicht aus dem Fundus rabbinischer Tradition. Während sie das biblische Fundament des Judentums vorbehaltlos annehmen konnten, waren die Marranen von der mündlichen Tora entfremdet. So kommt es, dass der aus Porto stammende Marrane Uriel da Costa, der 1614 in Amsterdam zum Judentum zurückgekehrt war, zwischen 1616 und 1636 ausführliche Traktate verfasste, die sich gegen die »nachträglichen«, d. h. gegen die pharisäischen Doktrinen der jüdischen Religion stellten. Insbesondere betraf dies die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele – nachweislich eine Vorstellung, die das sadduzäische Judentum noch nicht kannte.<sup>23</sup> Ferner bestreitet Da Costa aber auch die Vorschrift der Tefilin (Gebetsriemen), des Kashrut und der Peri'a (Beschneidungspraxis), die er allesamt für pharisäische Fehlinterpretationen der schriftlichen Tora hält, welche später als mündliche Tora deklariert und im Talmud kanonisiert wurden.

»Die Tradition, die »mündliches Gesetz« genannt wird, steht in Widerspruch zum geschriebenen Gesetz [...]. Zwei Gegensätze sind aber nicht miteinander vereinbar und die Wahrheit kann nicht in beiden gefunden werden. Deshalb muss die Tradition, die im Gegensatz zum Gesetz steht, falsch sein, wenn das Gesetz wahr ist, was es auch ist.«<sup>24</sup>

Diese Radikalkritik des talmudischen Judentums blieb nicht folgenlos. Die rabbinischen Autoritäten Leone da Modena und vor allem Samuel

23 Vgl. Alois Müller: *Pharisäer und Sadducäer oder Judaismus und Mosaismus. Eine historisch-philosophische Untersuchung als Beitrag zur Religionsgeschichte Vorderasiens*. Wien: Gerold 1860, S. 53–62.

24 Uriel da Costa: *Exame das tradicoes Phariseas conferidas com a lei escrita*. Amsterdam 1624, S. 5: »[...] a tradiçao, que se chama lei de boca, he contraria á lei escrita [...]: dous contrarios não podem estar sem repugnancia, nem se pode dar verdade em ambos, logo a tradiçao repugnante á lei he necessario que seja falsa pois a lei he verdadeira.« (Nachdruck in: Uriel Da Costa: *Examination of Pharisaic Traditions. Supplemented by Semuel da Silva's Treatise on the Immortality of the Soul*. Transl., notes and introduction by H. P. Salomon, I. S. D. Sassoon. Leiden 1993, S. 51–266).

da Silva traten gegen Da Costa auf, die Gemeinden in Venedig, Hamburg und Amsterdam belegten Da Costa mit dem Bann. Seine Seelenlehre musste er 1640 in Amsterdam vor der Gemeinde widerrufen und sich dem Züchtigungsritual unterziehen; kurz darauf begeht Da Costa Selbstmord. Bedeutsam für die geistigen Folgeentwicklungen wird er weniger aufgrund seiner Schriften als vielmehr im Hinblick auf sein theologisch-philosophisches Profil: Da Costa immanentisiert das Judentum in zuvor ungesehener Weise. Die Tora ist für ihn Menschenwerk, die Religion Ethik, der Mensch ein Wesen ohne Jenseits. Aus der Überprüfung der jüdischen Tradition erwächst hier ein deistischer Zug, aus dem heraus man später Da Costa zum Ahnherren Spinozas, mithin zur Wurzel des »marranischen Rationalismus« (Yovel) erklären wird.

Spinoza läßt seinen intellektuellen Weg ebenfalls in die auch soziale Isolation gegenüber der jüdischen Gemeinde Amsterdams in einer Kritik an der Tradition münden. Allerdings hebt seine denkerische Bahn nicht hier, sondern mit dem offenen Bekenntnis zu einer philosophischen Perspektivierung Gottes an, in welcher Spinoza bekanntlich – so in der allerdings erst postum 1677 gedruckten *Ethik* – zu der Adäquation von Gott und Natur gelangt. Abgeleitet ist dieser Schluss aus der axiomatischen Reflexion des göttlichen Wesens (*essentia*), das eben – dies gerade etwa in Absetzung zum lurianischen Gottesbegriff – nur als existierend begriffen werden kann. Dies wiederum hat zur Folge, dass Spinoza die Schöpfung nicht als einen Akt der Willensfreiheit versteht, da der Wille selbst wiederum etwas ist, das zum Existieren bestimmt werden muss – in Gott ist demnach kein Wollen, sondern nur Notwendigkeit.<sup>25</sup> Damit aber ist jeder Unterschied zwischen Gott und der Substanz aufgehoben. Für die Auseinandersetzungen innerhalb des zeitgenössischen Judentums spielen diese elementaren Überlegungen von Spinozas *Ethik* allerdings eine kleinere Rolle als die des 1670 anonym gedruckten *Tractatus theologico-politicus*. Dort legt Spinoza die unmittelbaren theologischen Konsequenzen seines philosophischen Rationalismus auch für ein jüdisches Denken an der Schwelle zur Neuzeit dar. Schärfer noch als Da Costa unterstreicht er in den Kapiteln 7–13 des *Tractatus* die Bedeutung menschlicher Kompositions- und Redaktionstätigkeit für das biblische Korpus. Die Historisierung des Tanachs, seine philologische wie poetologische Enthüllung zielt dabei nicht zuletzt auf eine grundlegende Reform des Schriftverständnisses: die Wahrheit der Heiligen Schrift liegt nicht in ihrer Form, nicht im Buch-

---

25 Baruch de Spinoza: *Ethica Ordine geometrico demonstrata – Die Ethik nach der geometrischen Methode dargestellt*. Lateinisch – deutsch. Übers. von Jakob Stern. Stuttgart 1977. S. 76–79 (I, 32).

staben und nicht im System, sondern einzig und allein im Glaubenssatz, »dass der schlichte Gehorsam der Weg zur Seligkeit ist.«<sup>26</sup> Diese Wahrheit ist nicht auf dem Wege der Vernunft zu erlangen; es ist eben keine philosophische Wahrheit, und gerade dies herauszustellen, betrachtet Spinoza als die zentrale Aufgabe des *Tractatus*. Der Tanach besitzt seinen besonderen Wert gerade darin, dass seine Lehre nicht durch das natürliche Licht der Vernunft, sondern nur durch die Offenbarung begründet werden kann. Im Umkehrschluss weist er damit die Deutungsansprüche all derjenigen zurück, »die in der Schrift so tiefe Geheimnisse finden, dass menschliche Sprache sie nicht erklären kann, und die außerdem in die Religion so viel von philosophischer Spekulation eingeführt haben, dass die Kirche eine Akademie und die Religion eine Wissenschaft oder vielmehr ein Gezänk zu sein scheint.«<sup>27</sup> Diese Invektive richtet sich zunächst – wie bei Da Costa – grundsätzlich gegen die »pharisäische Tradition« des Talmuds, als auch gegen die jüdische Religionsphilosophie seit Maimonides auf der einen wie gegen die kabbalistische Praxis der Exegese (etwa durch Gematria) auf der anderen Seite. Zugleich aber unterstellt Spinoza damit gleichzeitig auch die Tora als geistliches Gesetz der politischen Gesetzgebung, denn die Wahrheit der Tora ist eine moralische und findet ihre Realisierung deswegen nur auf dem Feld des Politischen, während »Frömmigkeit und Religion bloß in der Übung der Liebe und der Billigkeit bestehen« sollen.<sup>28</sup>

Vor diesem Hintergrund legitimiert Spinoza auch die Ablösung der mosaischen Gesetzgebung durch das von den Aposteln gelehrt Gesetz des Herzens als eine heilsgeschichtliche Notwendigkeit<sup>29</sup>, die zugleich nicht ins Christentum, sondern letztlich in eine Glaubenslehre münden muss, die sich »mit der Vernunft in Übereinstimmung« befindet und gerade deswegen »allgemeingültig« ist.<sup>30</sup> Durch diesen Gestus, mit dem er sowohl Philosophie und Theologie voneinander trennt als auch die Theologie politisiert, bewegt sich Spinoza nicht nur aus dem Korridor der Tradition weitgehend heraus. Vielmehr bleibt sein Denken – auch und gerade nach dem über ihn verhängten Bann – als eine aus einer Selbstreflexion des Judentums entwickelte neue Rationalität erkennbar und wird dementsprechend in den innerjüdischen Debatten spätestens seit der Haskalah auch als eine solche gewertet. Für die Selbstbestimmung des modernen Judentums spielen die von Spinoza etablierten Theoreme eine gewaltige

26 Baruch de Spinoza: *Theologisch-politischer Traktat*. Auf der Grundlage der Übersetzung von Carl Gebhardt. Hrsg. von Günter Gawlick. Hamburg 1994, S. 230f.

27 Ebd., S. 205f.

28 Ebd., S. 309.

29 Ebd., S. 276.

30 Ebd., S. 227.



Rolle: die Maskilim streichen die universalistische Gottesvorstellung heraus; die Wissenschaft des Judentums knüpft an Spinozas historische Bibelkritik an; die Zionisten wiederum entdecken die theologische Aufladung säkularer Politik für sich (und finden zudem in Spinozas Sentenz, dass »sie [die Juden] einmal bei gegebener Gelegenheit [...] ihr Reich wieder aufrichten und dass Gott sie von neuem auserwählt«<sup>31</sup>, einen Bürgen für ihr Anliegen). So erscheint Spinoza letztlich als eine Transformationsfigur der jüdischen Geschichte, aus deren Vorstellungen das moderne Judentum sein Selbstverständnis gewinnen wird und der als einziger ebenbürtiger Antagonist noch Shabbetai Zvi entgegensteht.

### 3. Das Judentum im europäischen Gelehrten Diskurs

#### 3.1. Philosemitismus und Antisemitismus in der Frühen Neuzeit – Grundlinien

Als Gegenstand der christlichen Gelehrtenkultur erlebt das Judentum eine umfassende Rejustierung in Zeiten der politisch-religiösen Krisis des 15. und 16. Jhs. In jenem Moment, in dem die Gewissheiten der mittelalterlichen Theologie allmählich an der Erfahrung neuzeitlicher Realität zu zerbrechen scheinen, wird den Juden und der jüdischen Tradition neue Aufmerksamkeit zuteil. Die notwendig gewordene heilsgeschichtliche Korrektur kann nicht ohne sie vollzogen werden. Diese Engführung von jüdischer und christlicher Eschatologie nun liess sich grundsätzlich auf zwei Weisen denken: desintegrativ oder integrativ. An dieser Alternative entlang wird auch das beschreibbar, was für die frühe Neuzeit als Antijudaismus auf der einen und Philosemitismus auf der anderen Seite bezeichnet werden kann: Obstruiert das Judentum in seinem Fortbestand die messianische Verheißung des Christentums oder besitzt es vielleicht gerade das tiefere Wissen, um die Erfüllung einer universaleren Heilsgeschichte zu bewerkstelligen?

In dieser denkbar ambivalenten Interpretierbarkeit stigmatisiert oder öffnet die eschatologische Besetzung das jüdische Denken je nach Disposition; und je nach zeitlichem Kontext und eigenem Legitimationsbedürfnis vollzieht sich die Diskursivierung des Judentums als philologische Arbeit, als Bibelkritik, als geheimwissenschaftliche Initiation, als anthropologische Erkundung oder als religionsgeschichtliches Anathema. Von entscheidender Bedeutung ist zudem, ob die gelehrte Hinwendung zum Judentum

---

31 Ebd., S. 63.



auch dem jüngeren und zeitgenössischen (rabbinischen) oder etwa nur dem antiken (biblischen) Judentum gilt, von dem her die nachbiblische jüdische Geschichte als bloße Degeneration gelesen wird. Gerade im Hinblick auf das Phänomen des »Philosemitismus« – dessen Definition letztlich umstritten bleiben muss – sind solche Bestimmungen genau zu treffen, will man nicht in den Verdacht geraten, das bloße Interesse am Judentum bereits affirmativ misszuverstehen.<sup>32</sup> Aus diesem Grunde scheint es ratsam, zunächst die Grundkonstellationen philosemitischer und antisemitischer Dispositionen innerhalb der frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit darzulegen, bevor die wissenschaftsgeschichtliche Aufarbeitung jüdischer Tradition durch Nichtjuden in den Blick geraten kann.

### 3.1.1. Kontroverse um den Talmud (Reuchlin und Pfefferkorn)

Es liegt in der Konsequenz der eschatologischen Entgegensetzung, dass auch die Hinwendung zum Judentum in der Regel einen gespaltenen Charakter besitzt, sich antijüdische Polemik und kultureller Philosemitismus nicht ausschließen und auch direkt nebeneinander bestehen können. Dies gilt nicht erst für die reformatorische Perspektive, sondern zeigt sich am deutlichsten vielleicht bereits im Umfeld der katalytischen Debatte um Johannes (Josef) Pfefferkorn. Pfefferkorn, ein 1506 konvertierter Jude, war in der Überzeugung, dass gemäß der heilsgeschichtlichen Logik eine Bekehrung des Volkes Israel zum Christentum unumgänglich sei, zwischen 1507 und 1509 in diversen Flugschriften dafür eingetreten, jenes Werk, das die Juden von den Christen trenne – den Talmud – zu beschlagnahmen und zu verbrennen. Unterstützt wurde er dabei insbesondere von Seiten der Kölner Theologen Ortwinus Gratus und Jacobus Hoogstraeten, während der Erzbischof von Mainz, Uriel von Gemmingen, sich Pfefferkorns Bestreben entgegenstellte, ungeachtet der Tatsache, dass dieser bereits mit einem kaiserlichen Mandat ausgestattet war. Auf Gemmingens Einspruch hin wurde der Kurfürst vom Kaiser damit beauftragt, Gutachten über Pfefferkorns Vorhaben einzuholen: das einzig abschlägige Gutachten stammte von Reuchlin. Reuchlins *Ratschlag, ob man den Juden alle ire bücher nemmen / abthun unnd verbrennen soll* wird sogleich Anlass zu einer großen öffentlichen Auseinandersetzung über das Verhältnis von christlicher Theologie und jüdischer Tradition: Pfefferkorn nimmt Reuchlins Argumentation zum Grund, 1511 seinen *Handtspiegel* »wider

32 Zu den Definitionsproblemen des Philosemitismus vgl. Wolfram Kinzig: Philosemitismus. In: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 105 (1994), S. 202–228, 361–383.

und gegen die Jüden / und Judischen Thalmudischen schriftten« zu verbreiten, Reuchlin retourniert sogleich mit dem *Augenspiegel*, der auch das genannte Gutachten enthält.

Der eigentliche Streitpunkt scheint in dieser Auseinandersetzung recht schnell aus dem Blick zu geraten: Pfefferkorn hat den Talmud als die Quelle antichristlicher Umtriebe ausgemacht – ohne freilich für die Verleumdung der Christen, die er auch in der jüdischen Liturgie vorzufinden glaubt, stichhaltige Beweise anführen zu können. (Die Beweise, die er anführt, kann Reuchlin als Irrtümer und Übersetzungsfehler entkräften.) Stattdessen versucht sich Pfefferkorn an einer historischen Rekonstruktion des Talmud, der ihm in zwei Schichten zerfällt. Die ältere Schicht geht auf die babylonische Gefangenschaft zurück und diente der Aufrechterhaltung der »burgerliche[n] oder sitliche[n] ynsatzung« im Exil. Dieser talmudische Grundstock ist folglich »nit zu verachten / dann vil guts in im ist.«<sup>33</sup> Allerdings wurde dieser »ursprüngliche« Talmud erweitert bzw. »gefelscht«: im Angesicht der christlichen Konkurrenz, die viele Juden ihrem Glauben abtrünnig werden ließ, nahmen die obersten Rabbiner

»den obgemelten Talmudt und vermischten in mit vil schentlichen worten / giff und gall / was sie erdichten und erdencken möchten wider die jünger und lere Cristi / und auch wid' das natürlich gesetz / großmechtigluogen / und andere artikel / dye der menschlich vernüft nit underworfen sein. Also hat der Talmudt gewachsen mit seinem anhangen xxx.mal grosser dann die bibel. Und ire Rabi machen die gemein jüden weiß / er sey nit minder dann die fünff bucher Moysi zuo glauben / sprechend Wie wol moyses den Talmut selber nit uff geschrieben hab / er doch Josophe müntlichen befolhen / zu lernen / und Josophe den propheten / und die propheten der zwen und siebentzigen und der zwen und siebentzigen den tempel herrn / und die tempel herrn / den alten weisen / und in ist gebotten den Talmut zu studiern und nit die propheten Dan got selber mit seinen engeln teglichen darin studiert.«<sup>34</sup>

In Pfefferkorns Schriftgenealogie vermischen sich also im Grunde zwei Vorwürfe: zum einen verleumdet der Talmud Christus und das Christentum, zum anderen aber stellt der Talmud »ein gloß über die bibel« dar, einen Kommentar, der die Juden von der Begegnung mit dem Original der Tora fernhält und den Blick auf die Wahrheit des göttlichen Textes (die dementsprechend im Neuen Testament liegt) verstellt. Dem ersten Vorwurf begegnet Reuchlin mit dem Verweis auf die mangelnde Textkenntnis Pfefferkorns und seiner Unterstützer. Zwar geht auch er davon aus, dass die Rabbiner in den Talmud »undergemüßt und gemengt haben

33 *Handtspiegel Johannis Pfefferkorn / wider und gegen die Jüden / vnd Judischen Thalmudischen schriftten*. Mainz 1511, S. 33.

34 Ebd., S. 34.

vil und mancherlei wort und reden wider unsern lieben Herrn Jesum / syne freunde und anhenger / wie sie das im auch inn leben under augen geredt haben«<sup>35</sup>; zugleich räumt er aber unumwunden ein, dass er diesen Sachverhalt »nit aigentlich anzaigen« könne, »dan ich hab mangel halb der bücher den Thalmud nit gelernt / so wais ich kainen cristen menschen inn allen teutschen landen der im Thalmud gelernt hab.« Und – das geht nun explizit gegen Pfefferkorn – so »ist by mynen lebtagen dhain iud in teutschen landen nie getaufft worden der den Tahlmud hab kinden weder verston noch gar lesen«.<sup>36</sup> Entscheidender hingegen ist Reuchlins zweites Argument: selbst wenn die talmudische Perspektive widerchristlich sei, so handle es sich dabei dennoch keineswegs um Häresie, sind doch die Juden »nit ab den cristen glauben gefallen«. Und weil der Talmud eben somit kein ketzerisches, sondern vielmehr ein irregeleitetes Werk sei, so erwachse daraus gerade die Aufgabe, den Talmud lesen zu lernen und seine Irrtümer aufzudecken, anstatt ihn zu vernichten: »Darumb ist es uns nütz und gut das der Thalmud sei und beleib / und ye ungeschickter der Thalmud ist / ye mer er unns cristen geschickt macht wider in zereden unnd zeschreibenn.«<sup>37</sup>

Tatsächlich verlässt Reuchlin die heilsgeschichtliche, auf Konversion ausgerichtete Ebene, die Pfefferkorns Argumentation vorgegeben hatte, überhaupt nicht: er verkehrt lediglich die Perspektive – freilich mit größten Konsequenzen. Man wird, dies Reuchlins Überzeugung, die Juden von der christlichen Wahrheit überzeugen können, aber nur unter Rückgriff auf ihre eigenen Schriften. Der Talmud ist keinesfalls widerchristlich, sondern ein Zeugnis Christi. Im Rekurs auf Matthäus 23 legt er Jesus selbst eine solche Überlegung in den Mund:

»Erfragent suchent oder erforschent die schrifftten dar inn ir wenen das ewig leben zehaben / und die selbigen / das ist gesprochen die selbigen auch zu sampt der bibel / das schafft das woertlin unnd oder auch / als wölt er sagen: Die schrifftten ewer schreiber und gelerten daruß der Thalmud gesamlet und gemacht ist / die geben auch zeugknus von mir als wol als die bibel / und das ist die warhait / dann ye mer der Thalmud wider uns gemacht ist / so vil besser unnd hefftiger synd die gezeugknus die für uns unnd unßern cristenlichen glauben darin erfunden werden«.<sup>38</sup>

Problematisch ist demnach nicht das jüdische Schrifttum, sondern das jüdische »fürnehmen«, das Verfehlen der christlichen Wahrheit, die auch

35 Johannes Reuchlin: *Ratschlag ob man den Juden alle ire bücher nemmen / abthun unnd verbrennen soll*. In: *Augenspiegel*. Tübingen 1511, S. IV.

36 Ebd.

37 Ebd.

38 Ebd., VIII.

im Talmud verborgen liegt und selbst dort nicht verfälscht, sondern nur falsch verstanden werden kann. Unter der Hand betreibt Reuchlin hier die christlich-theologische Aufladung jüdischer Literatur, ein Vorhaben, das er in gleicher Weise bereits auf die kabbalistischen Texte übertragen hat (die er explizit aus der von Pfefferkorn angestoßenen Debatte heraushalten will).<sup>39</sup> Auf diese Weise wird es ihm möglich, einerseits die Aufwertung jüdischer Wissenskulturen im Namen des Humanismus zu propagieren und andererseits denjenigen, der gegen diese Aufwertung rabulistischen Einspruch erhebt, als »getauften Juden« zu diskreditieren.<sup>40</sup> Die gespaltene Positionierung, mit der die hebräische Sprache und Literatur durch die Humanisten geschützt und zugleich Pfefferkorn als Jude zum natürlichen Bündnispartner einer überkommenen, vorhumanistischen Theologie erklärt wird, schreibt sich in der Nachbereitung des Konflikts, etwa in den *Dunkelmännerbriefen*, fort<sup>41</sup> und stellt letztlich die äußere Seite eines Selbstverständnisses dar, auf dem die christliche Hebraistik seit Reuchlins *De rudimentis hebraicis* (1506) fußt. Die Transgression auf das Feld der jüdischen Gelehrsamkeit wird durchgehend gerechtfertigt mit Blick auf den Auftrag der Konversion: nur wer die Schrifttradition des Judentums bis zu ihren Wurzeln zurückverfolgt, kann auch erkennen, wo sich der theologische Irrtum eingenistet hat und ihn an Ort und Stelle beseitigen.

39 So verweist Reuchlin – nicht zuletzt unter Berufung auf Pico – darauf, »das die bücher der Canala nit allain unschedlich sind / sunder auch am höchsten nützlich unserm cristenlichen glauben / und sie bapst Sixt der viert zuo nutz uns cristen hat bestellt inn latin zuo transferirn. So ist mir gnuog das ich daruß beschlies das sollichen cabalisten bücher nit sollent noch von rechts wegen mögen undergetruckt noch verbrent werden.« (Ebd., XIII).

40 Zur Gleichzeitigkeit von Philosemitismus und Antijudaismus bei Reuchlin vgl. u. a. Stefan Rhein: *Der jüdische Anfang. Zu Reuchlins Archäologie der Wissenschaften*. In: *Reuchlin und die Juden*. Hrsg. von Arno Herzig, Julius H. Schoeps. Sigmaringen 1993, S. 163–174, bes. 165.

41 Vgl. *Epistolae obscurorum virorum*. Hrsg. von Aloys Bömer. Heidelberg 1924, Bd. 2, S. 96f.: »De honestate Ioannis Pfefferkorn non multum audivi, sed quod de eo audivi, bene possum dicere, quod, nisi Iudaei voluissent eum mortificare propter maleficia sua, ipse nunquam fuisset factus Christianus«. Et dixit, quod quidam Iudaeus dixit sibi: »Ecce illud, quod non valet apud Iudaeos, bonum est apud Christianos. Nos volumus ad mortem iudicare istum malefactorem, vos Christiani habetis eum in honore, quasi esset homo probus et doctus, cum tamen videtis, propter quid est factus Christianus. Ibi ego respondi: Domine doctor, audiat modicum. Iudaei faciunt iniuriam Ioanni Pfefferkorn, quia nunquam furavit aliquid, neque malefecit, etiam quando fuit Iudaeus, sicut est pie credendum. Et quod hoc sit verum, debetis scire, quomodo duo Iudaei semel voluerunt ei imponere infamiam furti, sed ex invidia dumtaxat et execrabili malitia; tunc ipse citavit eos ad Cameram imperialem, et dederunt sibi XXX florenos pro expensis, quod fuit contentus. Etiam Ioannes Pfefferkorn natus est bona progenie. Sed quando fuit Iudaeus, fuit sicut alii Iudaei. Quia, ut communiter dicitur, »qui est inter lupos, oportet ululare cum lupis.« Nunc autem comedit carnes de porca, et facit sicut bonus Christianus.«

## 3.1.2. Reformation und Judentum

Reuchlins humanistisches Plädoyer für eine hebräische Erweiterung des theologischen Wissens konvergiert in großen Teilen mit den Überlegungen, die Luther und Melanchthon in punkto Bibelhermeneutik in ihrem Projekt der Reformation anstellen.<sup>42</sup> Zwar bezieht sich das Abtragen nachträglich hinzugefügter und kodifizierter Sinnschichten zugunsten eines »einfachen« Schriftsinns bei Luther nicht primär auf das talmudische Judentum, sondern auf die Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die Allegorisierung der biblischen Rede überhaupt, wie sie die scholastische Theologie praktizierte. Dennoch verknüpft Luther zumindest zu Beginn seines reformatorischen Wirkens seine Revision der Auslegungspraxis explizit auch mit einer Offerte an die Juden. In der Tat begreift sich der Protestantismus in seiner Anfangszeit als jene Figuration des Christentums, in welcher das Judentum sich wiederfinden und Christus annehmen wird, so sehr Luther auch in späteren Schriften in eine Desintegration der Juden umschwenkt.

In seiner 1523 gedruckten Schrift *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei* schreitet Luther diese neuen Konfrontationslinien ab: Auf der einen Seite steht Luther, der den Beweis führen will, »das Christus eyn Jude sey von eyner jungfrawen geporn«, wobei er ausdrücklich darauf Rücksicht nimmt, dass »die Juden nicht annemen die Evangelisten« und deswegen auf alttestamentarischer Grundlage argumentieren will.<sup>43</sup> Vom christlichen Glauben überzeugen lassen sich die Juden nur, wenn »man seuberlich mit yhn umgieng und aus der schriftt sie unterrichtet«.<sup>44</sup> Luther argumentiert folglich auf der Ebene des hebräischen Textes: er liest die Propheten mit Blick auf Christus, indem er etwa die Kündigung des Engels Gabriel vom Wiedererstehen Jerusalems vor der Ankunft des Messias (Daniel 9) historisiert und auf die Rückkehr Israels aus der babylonischen Gefangenschaft bezieht<sup>45</sup> und Jesajas Prophezeiung (7,14) als Vorwegnahme der Mariengeburt deutet.

Ist dies noch nichts Neues, so unterscheidet sich Luthers Einlassung von der mittelalterlichen Auslegungstradition jedoch im Gestus: er kehrt

42 Zu Luthers Positionierung gegenüber dem Judentum ist natürlich zahlreiche Literatur vorhanden; erwähnt seien hier Thomas Kaufmann: *Luthers »Judenschriften« in ihren historischen Kontexten*. Göttingen 2005; Peter von der Osten-Sacken: *Martin Luther und die Juden. Neu untersucht anhand von Anton Margarithas »Der gantz Jüdisch glaub« (1530/31)*. Stuttgart 2002.

43 Martin Luther: *Daß Jesus Christus ein geborner Jude sei*. In: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar: Böhlau 1883 ff, Bd. 11, S. 314, 321.

44 Ebd., S. 336.

45 Ebd., S. 331f.

die Position von Bekehrtem und Bekehrer zunächst um: »Und wenn wyr gleych hoch uns rhumen, so sind wyr dennoch heyden und die Juden von dem geblutt Christi, wyr sind schweger und fremdling, sie sind blut freund, vettern und bruder unsers hern.«<sup>46</sup> Luther begibt sich hiermit in eine periphere Redeposition: er ist der Konvertierte, der zu denjenigen spricht, die die Wahrheit bereits blutgemäß besitzen und diese lediglich aus Angst vor einer falschen Deutungstradition nicht anerkennen. Und so wundert es Luther, dass es die Juden

»nicht bewegt, an disen Jhesum yhr eygen blutt und fleysch zu gleuben, auff welchen die spruche der schrift sich mit der that so mechtig und eben reymen, weyl sie doch sehen, das wyr heyden so viel, so hartt, so fest an yhm hallten, das viel tausent umb seyneyt willen yhr blutt vergossen haben.«<sup>47</sup>

Schuld an dieser Paradoxie ist für Luther nicht nur die rabbinische Hermeneutik, sondern vor allem das vorreformatorische Christentum, das unfähig war, den Beweis der Wahrheit des Evangeliums auf Grundlage der Schrift zu führen und das Prinzip des Glaubens dem bloßen Akt der Taufe unterworfen habe.

»Denn unsere narren die Bepste, Bischoff, Sophisten und Munchen, die groben esels kopffe, haben bis her also mit den Juden gefaren, das, wer eyn gutter Christ were geweßen, hette wol mocht eyn Jude werde. Und wenn ich eyn Jude gewesen were und hette solche tolpell und knebel gesehen den Christen glauben regirn und leren, so were ich ehe eyn saw worden denn eyn Christen.

Denn sie haben mit den Juden gehandelt als weren es hunde und nicht menschen, haben nichts mehr kund thun denn sie schelten und yhr gutt nehmen, wenn man sie getauft hat, keyn Christlich lere noch leben hat man yhn beweyset, sondern nur der Bepsterey unnd muncherey untherworfen.«<sup>48</sup>

Das Judentum erscheint vor diesem Hintergrund als das Feld, auf dem sich die historische Bedeutung des Protestantismus beweisen muss: gelingt es der Reformation, im Zuge ihrer hermeneutischen wie religionspolitischen Erneuerungsprogrammatik das Christentum für die Juden ›durchlässig‹ zu machen, und dies eben nicht rein formal, sondern sub specie fides, dann wird sie sich auch gegenüber der altgläubigen Kirche durchsetzen. (Und der jüdische Konvertit Bernhard Gopher, dem Luther seine Jesus-Schrift in einem Brief beilegt, mag ihm dabei als prototypisches Beispiel gedient haben.) Tatsächlich kommt es im Anschluss an Luthers Jesus-Schrift zu einer spürbaren Veränderung in den Beziehungen zwischen jüdischer und

---

46 Ebd., S. 315.

47 Ebd., S. 331.

48 Ebd., S. 314f.

christlicher Theologie, zum einen zu einem auf jüdischer Seite sehr wohl registrierten christlichen Interesse am Hebräischen<sup>49</sup>, zum anderen aber auch sogar zu Veröffentlichungen wie etwa der durch den Kunitzer Pfarrer Michael Kromer und dem Rabbiner Jacob von Bruck gemeinsam verfassten Dialogschrift *Eyn unterredung vom glawben* (1523).<sup>50</sup> Während auf der Seite der Lutheranhänger die Mythen des mittelalterlichen Antisemitismus, insbesondere der Ritualmordvorwurf, nun öffentlich bezweifelt werden<sup>51</sup>, mobilisieren die Luthergegner, allen vorweg natürlich Johannes Eck – bei dem im übrigen zeitweilig Reuchlin zu Gast war – das anti-jüdische Ressentiment, um Luther als den Verräter der Christenheit zu diffamieren.<sup>52</sup> Indessen sieht sich Luther bereits 15 Jahre später in seiner Erwartungshaltung enttäuscht: 1537 beantwortet er das Gesuch Josels von Rosheim, des Vertreters der jüdischen Gemeinden im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und in Polen, um ein Durchzugsrecht der Juden für das Kurfürstentum Sachsen abschlägig, wobei er auf seine Jesus-Schrift und ihre Wirkung ausführlich reflektiert:

»Ich wollt wohl gerne gegen meinen gnädigsten Herren für Euch handeln, beide mit Worten und Schriften, wie denn auch mein Schrift der ganzen Jüdischheit viel gedienet hat; aber dieweil die Euren solchs meines Diensts so schändlich missbrauchen und solche Ding fürnehmen, die uns Christen von ihnen nicht zu leiden sind, haben sie selbs damit mir genommen alle Forderung, die ich sonst hätte bei Fürsten und Herrn können tun.«<sup>53</sup>

Zwar trägt Luther sich noch immer mit dem Gedanken, »ein Büchlin« zu schreiben, »ob ich etliche künnte aus Eurem väterlichen Stamme der heiligen Patriarchen und Propheten gewinnen, und zu Eurem verheißenen Messia bringen«,<sup>54</sup> doch tatsächlich ist Luther nicht mehr gewillt,

49 Siehe Haim Hillel Ben-Sasson: *The Reformation in Contemporary Jewish Opinion*. In: *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 4 (1970), S. 239–326.

50 *Eyn unterredung vom glawben* / durch Herr Micheln Kromer / Pfarherr zu Cunitz / und cynem Judischen Rabien / mit Namen Jacob von Brucks / geschehen ynß Richters Hause do selbst zu Cunitz, in: *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation* I. Hrsg. von Otto Clemen. Leipzig 1907. Repr. Nieuwkoop 1967, S. 423–444.

51 Prominent hierzu Andreas Osiander d. Ä.: Gutachten zur Blutbeschuldigung. In: ders., *Schriften und Briefe 1539 bis März 1543* (Gesamtausgabe Bd. VII). Hrsg. von Gerhard Müller. Gütersloh 1988, S. 216–248.

52 Johannes Eck: *Ains Judenbüchclins verlegung: darin ain Christ / gantzer Christenheit zu schmach / will es geschehe den Juden unrecht in bezichtigung der Christen kinder mordt*, Ingolstadt 1541. Kaufmann gibt zurecht auch den Hinweis auf die Analogisierung von türkischer und jüdischer Bedrohung bei Petrus Sylvius: *Eine klare Beweisung, wie Luther würde sein eine Ursache des steten Einzugs der Türken*, in: *Flugschriften gegen die Reformation (1525–1530)*, Bd. I. Hrsg. von Adolf Laube und Ulman Weis. Berlin 2000, S. 429–453.

53 *Luther an den Juden Josel*. In: D. Martin Luthers Werke [wie Anm. 43], Briefe Bd. VIII, S. 89.

54 Ebd., S. 90.



den Dialog fortzuführen. Im Gegenteil: er betrachtet die Aufweichung der christlich-jüdischen Trennlinien – wie vormals seine Gegner – als eine bedrohliche Entwicklung, der er mit seinen Folgeschriften *Wider die Sabbather* (1538), *Von den Juden und ihren Lügen* (1543) und *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543) entgegenzutreten gedenkt. Anlass sind für ihn Meldungen, »wie jnn den Lendern hin und widder die Jüden mit jrem geschmeis und lere ein reissen, auch etliche Christen schon verführet haben, das sie sich beschneitten lassen und gleuben, das Messias oder Christus noch nicht komen sey, und der Jüden gesetzte müsse ewiglich bleiben.«<sup>55</sup> Vor diesem Hintergrund sieht sich Luther dazu genötigt, den protestantischen Reichsstädten und Fürstentümern eine Argumentationshilfe zu stiften, die zum einen erneut die christliche Wahrheit auf dem alttestamentarischen Argumentationsfundament ausbreitet, zum anderen aber auch ganz konkrete politische Anweisungen gibt, wie mit den Juden verfahren werden soll.<sup>56</sup> Der Redegestus ist hier nun ein ganz anderer geworden: »Wir reden jtzzt nicht mit den Jüden, Sondern von den Jüden und von jrem thun, das unser Deudschen auch wissen mügen.«<sup>57</sup> An die Stelle der missionarischen Überzeugungsarbeit treten nun sowohl die Topoi wie auch die Handlungsmuster eines Antijudaismus, der die Juden nunmehr auf der anderen Seite der Heilsgeschichte verortet. Luther kehrt die jüdische Interpretation der Geschichte nach der Zerstörung Jerusalems um: So befänden die Juden sich eben nicht im Gefängnis des Exils (wie sie behaupten), sondern

»sie halten uns Christen in unserm eigen Lande gefangen, Sie lassen uns erbeiten im nasen schweis, gelt und gut gewinnen, Sitzen sie die weil hinter dem Ofen, faulentzen, pompen und braten birn, fressen, sauffen, leben sanfft und wol von unserm ererbeitetem gut, Haben uns und unser güter gefangen durch jren verfluchten Wucher, [...] sind also unsere Herrn, wir jre Knechte mit unserm eigen gut, schweis und erbeit [...]«<sup>58</sup>

Luthers Polemik gegen die Juden ist zudem auch von seiner Hermeneutik her begründet: das Judentum fällt bei ihm unter die Polemik gegen ein am Buchstaben ausgerichtetes Schriftverständnis.<sup>59</sup> Seine hermeneutische Kategorie des Sinnes richtet sich gegen die Forderung einer wörtlichen

55 *Ein Brief D. Mart. Luther. Wider die Sabbather an einen guten Freund.* In: D. Martin Luthers Werke [wie Anm. 43], Bd. 50, S. 309–337, hier 312.

56 Luther: *Von den Juden und ihren Lügen.* In: D. Martin Luthers Werke [Anm. 43], Bd. 53, S. 412–552, hier 523–527.

57 Ebd., S. 419.

58 Ebd., S. 521.

59 Vgl. Andreas Kilcher: Der Name Gottes in der Kabbala. In: *Evangelische Theologie* 64 (2004), Heft 5, S. 347–362.



Auslegung und das Prinzip des vierfachen Schriftsinns. Auf die Frage der Übersetzung bezogen formuliert Luther dies so: »Nostra translatio ad verbum nihil est, ad sensum autem propriissima.«<sup>60</sup> Vor diesem Horizont wendet sich Luther in der *Digressio de nomine die tetragrammaton* (1519) auch der Theologie der Gottesnamen zu, wie sie christliche Hebraisten wie etwa Reuchlin in *De verbo mirifico* pflegten. Gegen die theologische Kategorie der »hebraei«, den *nomen* und den sprachtheoretischen, ja sprachmagischen Umgang mit seinen Buchstaben setzt er antithetisch seine Kategorie des Glaubens (*fides*). Allenfalls versuchsweise läßt er sich auf Reuchlins christologische Übernahme der kabbalistischen Namensspekulation ein: »Quod ut faciamus verisimile, ex ipsius litteris, ex numero, ex significatione earum argutemur.«<sup>61</sup> Dennoch mündet seine Argumentation in der Zurückweisung nicht nur solcher Namenstheologie, sondern auch der theologischen Signifikanz der hebräischen Sprache überhaupt, einem Kernstück christlicher Hebraistik: Weder das Tetragramm, noch die hebräische Sprache bedürfe man, um Gott zu verstehen.<sup>62</sup> »Das ist gesagt«, schließt Luther, »damit man den Aberglauben der Juden meide (pro vitanda superstitione Iudaeorum)«. <sup>63</sup> Noch schärfer in seiner Zurückweisung jüdischer Theologie (und christlicher Kabbalistik) ist Luther in seiner polemischen Schrift *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi* (1543). Gegen die Theologisierung der Worte, insbesondere des Tetragramms, hält er: »Denn der Schem Hamphoras sey, was er wolle, so sinds und können nichts anders sein, denn ledige, todte, amechtige Buchstaben.«<sup>64</sup> Wer aber sich auf die *physis* der Schrift, der Buchstaben, des Namens einlasse, betreibe nicht nur Aberglaube, sondern sei auf der Seite des Teufels. In der Sprache

»ist keine krafft nicht dabey, sondern sind ledige, bloße, amechtige Buchstaben. Geschicht aber zu weilen etwas dadurch, So ists nicht Gottes, sondern des Teuffels werck, damit seine lügen und zeuberey [...] zu stercken.«<sup>65</sup>

60 D. Martin Luthers Werke [wie Anm. 43]: Die deutsche Bibel (Abt. III), Bd. V, S. 73. Vgl. dazu Andreas Gardt: Luthers Übersetzungstheorie. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 111 (1992), S. 87–111.

61 Martin Luther: *Operationes in psalmos* 1519–1521. Hrsg. von Gerhard Hammer und Manfred Biersack. Köln u. a. 1981, Bd. II, S. 335.

62 Ebd., S. 337: »Haec, inquam, et si qua sunt similia, videtur ess in Tetragrammato veteri figurata, nunc vero in omnibus linguis revelata, ut iam Tetragrammato non sit opus, non magis quam tota lingua Hebraea pro intelligendo deo.«

63 Ebd., S. 339.

64 Martin Luther: *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi*. In: D. Martin Luthers Werke [wie Anm. 43], Bd. 53, S. 590.

65 Ebd., S. 594.

[...] Summa, Ein Jude sticket so vol Abgötterey und zeuberey, als neun Küe har haben, das ist: unzeliich und unendlich, wie der Teuffel, ir Gott, voller lügen ist.«<sup>66</sup>

Während also christliche Kabbalisten wie Reuchlin die mosaische Theologie des Namens auch innerhalb einer christlichen Theologie für möglich erachteten, fiel sie innerhalb der reformatorischen Dichotomie von Buchstabe (*littera*) und Geist (*sensus*) ganz auf die materiale Seite der Sprache. Luther verbindet nicht, wie Reuchlin, Judentum und Christentum in der Kabbala, sondern setzt polemisch ein magisches Judentum der hebräischen Sprache gegen ein paulinisches Christentum des Glaubens und des Geistes.

Hinzu tritt noch der Vorwurf der Gotteslästerung und der Proselytenmacherei; seine Belege dafür hat Luther offensichtlich aus Anton Margarithas *Der gantz Jüdisch glaub* (1530/31), einer Konvertitenschrift, entnommen. An der Wurzel dieser radikal antijüdischen Wende findet sich eine fundamentale Kehre: Das jüdische Leiden an der Geschichte wird nicht länger unter der Kategorie des Irrtums, sondern unter jener der »Sünde« verhandelt: Die historisch-politische Entrechtung der Juden als Gottes eigenem Volk »zeigt an, das sie gewliche, schreckliche Sunde muessen auf sich haben, der gleichen von der welt her nie erhöret sey«.<sup>67</sup> Diese Sünde liegt in dem Umstand, »das sie Jhesum gecreutzigt haben«<sup>68</sup>, in der Verkennung Christi, die nunmehr – dies erfordert der protestantische Sündenbegriff – eine Verkennung *in der Einsicht* der Wahrheit ist. Hieraus folgert Luther, die Christen könnten »das unleschliche feur Göttlichs zorns [...] nicht lesschen, noch die Jüden bekehren«, sondern einzig und allein eine »scharffe barmhertzigkeit uben«.<sup>69</sup> Diese »scharffe barmhertzigkeit« sieht Luther explizit in Pogromen, im Niederbrennen von Synagogen und Wohnhäusern, im Konfiszieren jüdischer Schriften, im Lehrverbot für Rabbiner, im Verbot des »Wuchers«, in der völligen Aufhebung der Freizügigkeit.

In der Gesamtsicht waren Luthers Judenschriften ein Katalysator sowohl philosemitischer wie auch antijüdischer Diskurse in der Frühen Neuzeit, eine Ambivalenz, die grundlegend für den gelehrten Diskurs über das Judentum blieb. Einerseits dient Luthers Jesus-Schrift von 1523 als Argumentationsgrundlage philosemitischer Bestrebungen und unterlegt diesen immer auch den Aspekt der jüdischen Konversion. Andererseits hat die Charakterisierung des Judentums als »Kranckheit oder Unglück« einen

66 Ebd., S. 602.

67 Luther: *Wider die Sabbather* [wie Anm. 55] S. 314.

68 Luther: *Von den Juden und ihren Lügen* [wie Anm. 56], S. 518.

69 Ebd., S. 522.

nachhaltigen Einfluss auf die judenfeindliche Literatur des Protestantismus bis hin etwa zu Johann Andreas Eisenmengers *Entdecktes Judenthum, oder: Gruendlicher und Wahrhaffter Bericht, welchergestalt die verstockte Juden die huchheilige Dreyeinigkeit, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist erschrecklicher Weise laestern und verunehren* (2 Bde., 1700) oder Johann Jacob Schudts *Jüdischen Merckwürdigkeiten* (3 Bde., 1714).<sup>70</sup> Umgekehrt dient auch Luthers Jesus-Schrift von 1523 immer wieder als Argumentationsgrundlage philosemitischer Bestrebungen und unterlegt diesen immer auch den Aspekt der jüdischen Konversion.

### 3.1.3. Chiliastischer Philosemitismus und Proselytismus

Im Zuge der Naherwartungsvorstellungen des 17. Jhs., deren Prognosen sich vor allem auf die Jahre zwischen 1650 und 1656 konzentrieren, entwickelt sich insbesondere innerhalb des Protestantismus eine Variante des Philosemitismus, in welcher das Judentum nicht als Objekt, sondern vielmehr als Subjekt der Konversion perspektiviert wird. Im Rückbezug auf Römer 11, 25–32 wird die »Aufhebung der Verstockung« des jüdischen Volkes, die Massenkonzersion als letzter Akt eines Endzeitdramas erkannt, in dem Israel wieder seinen alten Glanz zurückerhalten wird. Der Fluchtpunkt verschiebt sich hierbei in Richtung einer *Erneuerung* der universalen Glaubensgemeinschaft, die zum einen das konfessionelle Schisma ablösen wird und zum anderen in der Hauptsache von den Juden abhängt. Als prominentester Vertreter einer solchen Vorstellung mag der Hugenotte Isaac la Peyrère gelten. 1643 veröffentlicht er ein Traktat mit dem Titel *Du Rappel des Juifs*, in welchem er die Schaffung einer christlich-jüdischen Religion propagiert. In deren Zentrum steht der Glaube an Christus, den die Juden als jenen Messias erkennen sollten, der gekommen ist (wie es das Evangelium verkündet) und der kommen wird (wie es die jüdische Tradition lehrt).<sup>71</sup> Im Gegenzug macht La Peyrère unmissverständlich deutlich, dass

70 Zu nennen wären vor allem Martin Bucers *Ratschlag, ob christlicher Obrigkeit gebühren müge, das sie die Jüden unter den Christen zu wonen gedulden, welcher gestalt und mass* (Basel 1539) sowie Georg Nigrinus' *Jüden Feind. Von den edelen Früchten der thalmudischen Jüden, so jetziger zeit in Teutschlande wonen* (Straßburg 1570), dem in der zweiten Auflage von 1605 auch Luthers Traktat *Vom Schem Hamphoras* beigelegt ist.

71 »Qu'ils [les Chrestiens] ont Presque une mesme Commune croyance avec les Iuifs; & qu'ils ne different des Iuifs qu'en la seule Intelligence de leur Messie que les vns & les autres croyent. Sur laquelle Intelligence il seroit facile de Concilier les Iuifs avec les Chrestiens en leur faisant entendre ce que nous leur auons réitéré assez souuent; Que le mesme Iesus

»[i]l seroit absolument requis de Reduire en faueur des Iuifs les choses Chrestiennes à ce Principe & à ce *Premier estat* auquel elles estoient du temps des Apostres. Ou pour le plus De ne leur Proposer à croire que ce que l'*Eglise Primitive* croyoit, deuant qu'elle fut infectée d'Erreurs, & d'Heresies.«<sup>72</sup>

La Peyrères Überlegungen fußen auf seiner Theorie von den Prä-Adamiten, durch welche sich ihm die Bibel nicht mehr nur als Heiliger Text, sondern zugleich auch als Grundtext einer *bestimmten* Kulturgeschichte zu verstehen gab, der andere, außerbiblische Kulturtraditionen gegenüber stehen konnten.<sup>73</sup> Die Pluralisierung der Glaubensräume<sup>74</sup> bildet den Hintergrund der messianischen Vereinigungstheologie, in der Juden und Christen am Ende der Tage in einem neuen Glauben zusammenfinden werden.

La Peyrère steht mit seinen Vorstellungen nicht alleine: Auch andere Chiliasten des 17. Jhs. sehen am Ende der Tage eine neue Religion entstehen (Oliger Paulli etwa, der die Kirche der »Jehovaner« propagiert) und betrachten Christus als zweifachen Messias (das gilt neben Paulli auch für Paul Felgenhauer und für Anders Pedersson Kempe). Integraler Bestandteil jener Konzeptionen einer religiösen Einheit ist die Wiedereinsetzung Israels in seine historischen Rechte, die Wiedererstehung Jerusalems als Heimat der jüdischen Nation und politisches Zentrum der messianischen Zeit. Die Abhängigkeit der Heilsgeschichte von der teshouva, der Rückkehr der Juden nach Zion, gehört zu den Grundvorstellungen des Mille-

---

Christ qui est *Venu* pour les Gentils, est le mesme Messie, & le mesme Redempteur qui *Viendra* pour les Iuifs.« (Isaac La Peyrère: *Du Rappel des Iuifs*. Paris 1643, S. 288f.)

72 Ebd., S. 332.

73 Zum Zusammenhang zwischen dem *Rappel* und den Prae-Adamitae Richard H. Popkin: *Isaac La Peyrère (1596–1676). His Life, Work and Influence*. Leiden 1987, S. 42–59. Zu La Peyrère weiterhin: Anthony Grafton: *Isaac La Peyrère and the Old Testament*. In: Ders.: *Defenders of the Text. The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450–1800*. Cambridge (Mass.) 1991, Kap. 8, S. 204–213; David N. Livingstone: *The Preadamite Theory and the Marriage of Science and Religion*. Philadelphia 1992 (Transactions of the American Philosophical Society, vol. 82, Part 3); ders.: *Adam's Ancestors. Race, Religion, and the Politics of Human Origins*. Baltimore 2008; wichtige ältere Studien von Giuliano Gliozzi: *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500–1700)*. Firenze 1976; Dino Pastine: *Le origini del poligenismo e Isaac Lapeyrère*. In: *Miscellanea Seicento*, Vol. I. Firenze 1971 (Istituto di Filosofia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Genova), S. 7–234; noch immer wegweisend Hans Joachim Schoeps: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen 1952 (Teil I: Der Philosemitismus des 17. Jahrhunderts, I. Isaak de la Peyrère), sowie die unpubl. Diss. von Jean-Paul Oddos: *Recherches sur la vie et l'œuvre d'Isaac de La Peyrère (1596?–1676)*. Thèse de 3e cycle. Université des Sciences Sociales de Grenoble II. U.E.R. d'Histoire. Grenoble 1974.

74 Vgl. Herbert Jaumann: *Bibelkritik und Literaturkritik in der frühen Neuzeit*. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997), S. 123–134, hier 133.

narismus. Bei La Peyrère soll diese Heimführung des Judentums durch den französischen König erfolgen (der das messianische Amt kommissarisch übernehmen soll), bei Felgenhauer und Kempe vollzieht sich dieser Prozess auf die Initiative Gottes hin, wobei sich das wahre Christentum eben dadurch ausweist, dass es diese Entwicklung befördert, für das Judentum und seine politischen Rechte, die eschatologisch kodiert sind, eintritt.

Die millenaristische Aufladung der jüdischen Gegenwart hat tatsächlich auch praktische Folgen. Menasse ben Israel, der Rabbiner der sephardischen Gemeinde Amsterdams, ist über die philosemitischen Strömungen seiner Zeit bestens informiert und zieht auch die Aufmerksamkeit der Chiliasten auf sich; La Peyrères *Rappel* hat er nachweislich gelesen, Felgenhauers *Bonum Nuncium Israelis* (1655) ist ihm gewidmet. Im Anschluss an die Berichte englischer Missionare und Antonio de Montezinos Erklärung vor dem Amsterdamer Bet Din, derzufolge sich auf amerikanischem Boden erste Kontakte zu einem der verlorenen Stämme ergeben haben, appelliert Menasse 1650 mit seiner an Cromwell adressierten Schrift *Spes Israelis* erfolgreich an das millenaristische Pflichtbewusstsein. Die messianische Zeit setzt die Rückkehr der Juden nach Palästina voraus, die Rückkehr der Juden nach Palästina aber wiederum ihre völlige Zerstreuung bis an die Enden der Welt, *Keze ha-aretz*. *Keze ha-aretz* aber ist zugleich der hebräische Terminus, mit dem England bezeichnet wird, und daraus folgt der Schluss, dass es zur Erfüllung der Heilsgeschichte einer Ansiedlung der Juden in England bedarf – ein Anliegen, dessen wenige Jahre später erfolgende Bewilligung ohne den chiliastischen Diskurs nicht erklärt werden kann.<sup>75</sup>

Aus den Reihen der von Luther noch so gefürchteten Proselyten erlangt im 17. Jh. vor allem der zunächst vom Katholizismus zum Protestantismus und später wieder zurück zum Katholizismus konvertierte Johann Peter Spaeth bekannt, der 1697 zum Judentum übertrat und unter dem Namen Moses Germanus seine Schrift *Das große Hosianna* (niederländisch 1701, in der deutschen Übersetzung 1704) veröffentlichte. Späth ist den philosemitischen Chiliasten, vor allem Oligier Paulli, eng verbunden und seine Auseinandersetzung mit dem Christentum kann letztlich auch nur als eine Übersteigerung der Positionen La Peyrères, Paullis oder Felgenhauers verstanden werden.<sup>76</sup> Spaeth zufolge – und dem Vorwurf

75 Diese Engführung von Deuteronomium 28,64 und England macht sich Menasseh insbesondere in seinem *Epistle Dedicatory* an Cromwell zunutze, die der *Spes Israelis* vorangestellt ist. Vgl. Menasseh Ben Israel: *The Hope of Israel. The English Translation by Moses Wall, 1652*. Ed. by Henry Méchoulan and Gérard Nahon, Oxford 1987, S. 99f.

76 Zu Moses Germanus vgl. ausführlich Hans Joachim Schoeps: *Philosemitismus im Barock. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*. Tübingen 1952, S. 67–81.

der Christusleugnung, mit dem man ihm entgegentritt, zum Trotz – besitzt die Christusfigur nicht nur einen doppelten, einen christlichen und einen jüdischen Aspekt, sondern ist genuin jüdisch und wurde erst im Zeitalter Konstantins des Großen seinen Wurzeln entrissen, indem man sie mit heidnischen Lehren ummantelte – das ist das Neue Testament. Das kirchliche Christentum erklärt Spaeth als korruptierte »Sonderform der jüdischen Eschatologie«<sup>77</sup>, die gänzlich zurückzuweisen und der eine »wahre Imitatio Christi«, eine Imitatio des Leidens Christi, in dem sich das Leiden des Gottesknechtes Israel verkörpere, entgegenzustellen sei.

Spaeth stellt zweifelsfrei einen Extremfall dar, der gleichwohl grundlegende Tendenzen innerhalb des frühneuzeitlichen Philosemitismus ungeschützt hervortreten lässt. So ist zu beobachten, dass die chiliastische Hinwendung zum Judentum stets die Überprüfung und Reinterpretation der christlichen Tradition impliziert. Das Christentum muss gereinigt werden – hierin liegt die unausgesprochene Verbindung zur Reformation und zu Luthers Jesus-Schrift von 1523; das Christentum muss überwunden werden (in einer jüdisch-christlichen Gemeinschaftskirche) – das wäre etwa La Peyrères Position; das Christentum ist in seiner Gesamtheit ein Raub an den Juden – das ist der Standpunkt von Spaeth/Moses Germanus. Von größerem Interesse ist indessen, inwiefern diese Überprüfung des Christentums mit einer Integration der jüdischen Gelehrtentradition in das christliche Wissenssystem einherging.

### 3.2. Jüdische Wissenstradition und frühneuzeitliche Wissenssystematik

#### 3.2.1. Christliche Hebraistik und Bibelkritik

Die Aufwertung des Judentums in der Wahrnehmung der frühneuzeitlichen Gelehrten ist zunächst an der zunehmenden Erforschung der hebräischen Sprache und Literatur mit den zeitgenössischen wissenschaftlichen (philologischen) Mitteln nachzuvollziehen.<sup>78</sup> Die Etablierung einer hebräischen Philologie setzte auch die Anerkennung einer jüdischen Wissenskompetenz voraus. So steht am Beginn der frühneuzeitlichen Hebraistik zum einen die Unterweisung christlicher Humanisten durch jüdische Schriftgelehrte: Pico macht seine ersten Gehversuche in der hebräischen

---

<sup>77</sup> Ebd., S. 76.

<sup>78</sup> Zur frühneuzeitlichen Hebraistik vgl. einführend Thomas Willi: Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen. Beobachtungen zu den Anfängen einer christlichen Hebraistik. In: *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt. Hebraistik vom 15. bis zum 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Giuseppe Veltri, Gerold Necker. Leiden, Boston 2004, S. 25–48.

Literatur unter Anleitung von Jochanan Alemanno; Reuchlin wiederum verdankt seine tiefere Kenntnis des Hebräischen dem Universalgelehrten Obadja ben Jacob Sforno, bei dem er 1498/99 in Rom unterrichtet wurde. Zum anderen spielt der Wissenstransfer durch konvertierte Juden eine eminente Rolle: Flavius Mithridates ist hier ebenso zu nennen wie Paulus Ricius, beide übersetzten kabbalistische Literatur (Mithridates eine ganze Bibliothek für Pico, Ricius u. a. Gikatillas *Portae lucis*, 1516).<sup>79</sup>

Charakteristisch für die humanistische Wissenschaft des Judentums ist das Nebeneinander von spekulativer und historisch-philologischer Gelehrsamkeit. Das zeigt sich zunächst am elementaren Gegenstand der hebräischen Sprache. Gemessen etwa an der theologischen, ja mystischen, gar magischen Aufladung, die die hebräische Sprache von Seiten der Humanisten bereits im 15. Jh. erfahren hatte und nicht zuletzt vor dem Hintergrund, dass Reuchlin selbst in seinem Traktat *De verbo mirifico* den sprachmagischen Wert der hebräischen Gottesnamen bereits 1494 herausgestellt hatte, sind dessen 1506 gedruckte *De rudimentis hebraicis libri III* weitaus weniger spekulativ, sondern philologisch. Im Wesentlichen handelt es sich um einen Thesaurus mit basaler Grammatik, der sich im Kern auf zwei hebräische Quellen, Mose Qimchis *Mahalach shwile ha-da'at* (»Weg zu den Erkenntnispfaden«, erstmals gedruckt in Pesaro 1508) und David Qimchis *Michlol* (»Ganzheit«) zurückführen lässt.<sup>80</sup> Die Signalwirkung, die von den *Rudimenta hebraica* ausgeht, ist ungeachtet ihrer Unselbstständigkeit groß und verdeckt dabei die Leistung des Franziskaners Konrad Pellican aus Basel, der bereits fünf Jahre vor dem Erscheinen der Reuchlinschen Grammatik sein Kompendium *De modo legendi et intelligendi Hebraeum* fertig gestellt hatte.<sup>81</sup> Im Unterschied zu Reuchlin hat Pellican sich seine Systematik selbst aus einer hebräischen Bibel und jüdischen Grammatikfragmenten erarbeitet und seine Arbeit zudem programmatisch eindeutig verortet. Das Studium des Hebräischen stellt für Pellican einen essentiellen Bestandteil der theologischen Ausbildung dar, da – das ist das

79 Vgl. Chaim Wirszubski: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Jerusalem 1989; *The Kabbalistic library of Giovanni Pico della Mirandola*. Hrsg. von Giulio Busi. Torino 2004ff.; Bernd Roling: *Aristotelische Naturphilosophie und christliche Kabbalah im Werk des Paulus Ricius*. Tübingen 2007; Gershon Scholem: Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala. In: *Essays presented to Leo Baeck*. London 1954, S. 158–193.

80 Aus dem *Michlol* kannte Reuchlin sowohl das *Sefer ha-Schorashim* (»Buch der Wurzeln«), ein Lexikon, das bereits im 15. Jahrhundert gedruckt worden war und eigentlich einen Anhang des *Michlol* darstellt, sowie den grammatischen Hauptteil, der erst 1532 zu ersten Mal (in Konstantinopel) gedruckt wurde. Zu Reuchlins Grammatik vgl. Hermann Greive: Die hebräische Grammatik Johannes Reuchlins *De rudimentis hebraicis*. In: *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), S. 395–409.

81 Zu Pellican vgl. Willi: Christliche Hebraistik aus jüdischen Quellen [wie Anm. 78], S. 31–43.



Novum – die hebräische Sprache als Teil der göttlichen Offenbarung verstanden wird und somit auch die christliche Theologie nur im Rückgang auf die hebräische Bibel Vollständigkeitscharakter erreichen könne.

Pellicans nicht nur programmatischer, sondern auch produktiver Einfluss auf die sich im Umfeld der Reformation entwickelnde Hebraistik kann nicht überschätzt werden. Er publiziert nicht nur eine Taschenausgabe des *Sefer Tehilim* (den hebräischen Psalmen) mitsamt einer kleinen grammatischen Einführung, er übersetzt auch zahlreiche rabbinische Schriften, ist bei der Erstellung der *Hebraicarum Institutionum libri duo* (1518) des Wolfgang Fabricius Capito sowie bei Sebastian Münsters Edition der Sprüche Salomos (der eine *Epitome Hebraicae Grammaticae* beigelegt ist) beteiligt.<sup>82</sup> Letzterem ist es wiederum vorbehalten gewesen, eine Standardisierung der hebräischen Philologie jenseits der sprachmystischen Grundlegung Reuchlins bewirkt zu haben, indem er die grammatischen Schriften Elia Levitas ins Lateinische übertrug und in der deutschen Gelehrtenzunft verbreitete.<sup>83</sup>

Universitär befestigt wird das Studium des Hebräischen erstmals 1517 in Löwen; 1518 errichtet die Universität Wittenberg einen Lehrstuhl für Hebräisch, der zunächst durch Johannes Böschenstein und sodann durch Matthaeus Adrianus besetzt wird.<sup>84</sup> Die Perspektivierung des Hebräischen und der hebräischen Literatur wird bald auch durch den reformatorischen Gedanken der Verbalinspiration bestimmt: Die Kenntnis der hebräischen Sprache ist ein Werkzeug, um den alttestamentarischen Wortsinn von den Quellen her erschließen zu können. Der Einbezug des Hebräischen als einer gesprochenen, resp. einer außerbiblischen Sprache ist weitgehend unerwünscht;<sup>85</sup> die redaktionelle und konjekturelle Genese ist noch längst nicht im Blick, so dass die lutherischen Bibelwissenschaftler wie Matthias Flacius Illyricus und Johann Gerhard ernsthaft davon ausgehen, dass die masoretischen Zeichen bereits »von Adam an« existierten (da ja es in einer durch Gott inspirierten Schrift keine Unklarheiten geben kann, die nachträglich zu vereindeutigen seien).<sup>86</sup>

Die rabbinische Literatur findet unter solchen Vorzeichen selbstverständlich zunächst keinerlei Berücksichtigung. Erst gegen Ende des

82 Ebd., S. 42.

83 Ebd., S. 45.

84 Zur Geschichte des Lehrstuhls für Hebraistik in Wittenberg siehe Gianfranco Miletto, Giuseppe Veltri: Die Hebraistik in Wittenberg. In: *Gottes Sprache in der philologischen Werkstatt* [wie Anm. 78], S. 75–95.

85 Die Ausnahme ist freilich Böschenstein, der tatsächlich auch hebräische Konversation gelehrt hat (ebd., S. 85).

86 Zu Flacius und Gerhard vgl. Karl-Heinz Michel: *Anfänge der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung*. Wuppertal 1985, S. 14–22.



16. Jahrhunderts emanzipiert sich die Hebraistik Stück für Stück von der sie beaufsichtigenden universitären Theologie, integriert Rabbinica und das Studium weiterer semitischer Sprachen. Von großer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang das Wirken des Basler Hebraisten Johann Buxtorf d. Ä., des Verfassers der *Synagoga Judaica* (1603), gewesen. Buxtorf rückt vom Gedanken der Verbalinspiration ab und ermöglicht hierdurch eine kulturhistorische Kontextualisierung des Tanach, die dann eben auch mit einer Lektüre der rabbinischen Literatur verknüpft werden konnte. (Und Buxtorf war zu seiner Zeit vermutlich einer der besten nichtjüdischen Kenner der Rabbinica). Mit Buxtorf ist die größtmögliche Öffnung gegenüber der hebräischen Literatur und Wissenskultur auf der Grundlage des frühneuzeitlichen Protestantismus damit bereits erreicht. Die Realisierung des Umstandes, dass es sich bei den biblischen Büchern um menschliche Schöpfungen handelt, deren Bildlichkeit und Rhetorizität weder durch die vom Tanach genannten Verfasser noch durch Gott verantwortet werden, wird letztlich, wie bereits erwähnt, erst durch Spinoza geleistet werden.

Dass philologisches Interesse und missionarischer Messianismus indessen oft miteinander verschränkt waren, verdeutlicht schließlich ein exemplarischer Blick auf den Altdorfer Hebraisten Johann Christoph Wagenseil. Bedeutend ist schon das Umfeld, in dem sich die Universität Altdorf im 17. Jh. als ein Zentrum der Hebraistik etablierte.<sup>87</sup> Eine Ausstrahlung erlangte der Ort bereits durch Daniel Schwenter, ein Schüler u.a. von Elias Hutter, der seit 1608 Professor der »Linguae Sanctae« in Altdorf war; zu seinen Arbeiten gehören ein hebräisch-lateinisches Wörterbuch (1628), daneben aber auch eigene Dichtungen in hebräischer Sprache. Auf Schwenters Lehrstuhl folgte 1636 Theodor Hackspan, schliesslich 1674 Wagenseil, der wohl am meisten dazu beitrug, dass Altdorf zu einem überregional bedeutenden Zentrum der christlichen Hebraistik wurde.<sup>88</sup> Wagenseil, der auch mit dem Kabbala-Projekt Knorrs von Rosenroth im benachbarten Sulzbach vertraut war, widmete sich vor allem dem Studium von Mischna und Talmud; er veröffentlichte eine eigene lateinische Übersetzung des Mischna-Traktates über den Ehebruch *Sota* (1674), zusammen mit dem polnischen aggadischen Mischna-Kommentar *En Jacob* sowie einen eigenen Kommentar, der auch die jiddische Literatur berücksichtigt.<sup>89</sup>

87 Vgl. Hartmut Bobzin: Hebraistik im Zeitalter der Philologia Sacra am Beispiel der Universität Altdorf. In: *Syntax und Text. Beiträge zur 22. Internationalen Ökumenischen Hebräisch-Dozenten-Konferenz 1993 in Bamberg*. St. Ottilien 1993, S. 151–169.

88 Vgl. Andreas Kilcher: Philologie und Theologie des Philosemitismus im Barock. Johann Christoph Wagenseil und die christliche Verteidigung des jüdischen Buches. In: *Morgenglantz. Zeitschrift der Knorr-von-Rosenroth-Gesellschaft* 19 (2009), S. 201–234.

89 Johann Christoph Wagenseil: *Sota. Hoc est: Liber Mischnicus De Uxore Adulterii Suspecta*

Daneben galt ein Interesse allerdings auch – dies eine Besonderheit der Altdorfer Hebraistik<sup>90</sup> – der polemischen und apologetischen jüdischen Literatur in der Auseinandersetzung mit dem Christentum und dessen Talmudpolemik. Unter dem Titel *Tela ignea satanae: hoc est arcani & horribiles Judaeorum adversus Christum Deum, & Christianam religionem libri* (1681) edierte er eine Reihe jener »geheimsten Schrifften der Juden / wider Christentum und die Christliche Religion«<sup>91</sup> in lateinischer Übersetzung, darunter das *Sefer Nizachon* des Jomtov Lipman Mühlhausen (Ende des 14. Jhs.),<sup>92</sup> das *Sefer Chissuk Emuna* des Jizchak von Troki, das anonyme *Sefer Nizachon jaschan* (13. Jh.), das anonyme *Toldos Jeschu*<sup>93</sup> sowie die Protokolle der berühmten Religionsdisputationen des 13. Jhs. in Paris und Barcelona,<sup>94</sup> Texte also, die sich mit der christlichen Kritik des Judentums sowie insbesondere der Anfeindung des Talmuds auseinandersetzten, sich dabei aber zugleich auch gegen Missionierung richten und teils kritisch zum Christentum äußerten.

Wagenseils Engagement in dieser Sache gilt allerdings der Schaffung eines Bewusstseins der Differenz zwischen den polemischen Schriften auf der einen und dem Talmud auf der anderen Seite; ein heikles Unternehmen, das in seiner Rezeption auch durchaus den gegenteiligen Effekt hat-

---

*Una cum Libri En Jacob Excerptis Gemarae Versione Latina, & Commentario perpetuo.* Altdorf 1674.

- 90 So publizierte nicht erst Wagenseil, sondern bereits sein Altdorfer Lehrer Theodor Hackspan 1644 Lipmanns *Sefer Nizachon*, das er durch List einem Juden entwendete und dann – im Gegensatz zu Wagenseil mit eindeutig antijüdischen Ansichten – in korumpierter Form ins Lateinische übertrug, um damit die angeblich antichristliche Tendenz des Judentums überhaupt zu belegen. Vgl. *Liber Nizachon Rabbi Lipmanni: Conscriptus anno à Christo nato M.CCC.XCIX. diu[ue] desideratus: nec ita pridem, fàto singulari, è Judaeorum manibus excussus, oppositus Christianis, Sadducaeis atque aliis. Editus typis Academicis Curante Theodorico Hackspan, Vinariensi, Linguae Sanctae Professore Altdorfino.* Nürnberg 1644. Vgl. dazu auch Hartmut Bobzin: Der Altdorfer Gelehrte Johann Christoph Wagenseil und seine Bibliothek. In: *Reuchlin und seine Erben. Forscher, Denker, Ideologen und Spinner.* Hrsg. von Peter Schäfer, Irna Wandery. Sigmaringen 2002, S. 77–95, hier S. 81f.
- 91 Johann Christoph Wagenseil: *Hofnung der Erlösung Israelis, oder klarer Beweiss der annoch bervorsehenden und wie es scheint allgemach herannahenden grossen Jüden-Bekehrung.* Nürnberg 1707, S. 30.
- 92 Vgl. *The Jewish-Christian Debate in the high Middle-Ages. A critical Edition of the Nizzahon Vetus.* Hrsg. von David Berger. Northvale (New Jersey) 1996.
- 93 Vgl. *Das jüdische Leben Jesu – Toldot Jeschu. Die älteste lateinische Übersetzung in den Falsitates Judeorum von Thomas Ebendorfer.* Kritisch herausgegeben, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Brigitta Callsen, Fritz Peter Knapp, Manuela Niesner und Martin Przybilski. Wien 2003.
- 94 Vgl. *Judaism on Trial. Jewish-Christian Disputations in the Middle-Ages.* Hrsg. von Hyam Maccoby. Rutherford (New Jersey) 1982, S. 153–162; Hermine Grossinger: Disputation des Nachmanides mit Frau Pablo Christiani Barcelona 1263. In: *Kairos* 19 (1977), S. 257–285.

te, insofern auf die Edition der antichristlichen Agitation sich eine erneute antijüdische Agitation anschließen konnte. Dessen ungeachtet bleibt Wagenseils Wirken eingebettet in den skizzierten philosemitisch-chiliasmatischen Horizont: Die Juden stehen in seiner gelehrten philosemitischen Wahrnehmung nicht etwa außerhalb, sondern klar innerhalb des christlichen Heilsplanes und somit hat ihre erfolgreiche Missionierung, gestützt auf ein aus der jüdischen Literatur selbst gewonnenes Argumentationsverfahren, einen eschatologischen Wert, wie nicht zuletzt Wagenseils postum veröffentlichte Schrift *Hofnung der Erlösung Israelis, oder Klarer Beweiß der an-noch bevorstehenden, und, wie es scheint, allgemach-herannahenden grossen Jüden-Bekehrung* (1707) verdeutlicht. In diesen Deutungszusammenhang gehört schließlich auch Wagenseils – auf Seiten des christlichen Gelehrtentums überhaupt erstmaliges – Interesse an der jiddischen Sprache und Literatur. In seiner Bibliothek, einer der größten Judaica-Sammlungen seiner Zeit, befindet sich etwa die in Basel 1583 gedruckte jiddische Bibel *Teutsch Chumasch* sowie die jiddische Volksbibel *Zenne Renne*, die Wagenseil in der Ausgabe Amsterdam 1648 besaß und als »eine Erklärung der fünff Bücher Mosis« charakterisierte.<sup>95</sup> Zudem verfasste er selbst ein jiddisch-deutsches Wörterbuch: *Die Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart* (1699), das neben einer Einführung in das Jiddische eine Sammlung von jiddischen Werken enthielt.<sup>96</sup> Somit konnte Wagenseil auch als Begründer der modernen Jiddistik gelten.

### 3.3. Christliche Kabbala

#### 3.3.1. Zur Quellenlage im Wissenstransfer

Die intensivste Auseinandersetzung mit jüdischen Denktraditionen und die engsten Kooperationen zwischen jüdischen und nichtjüdischen Gelehrten finden allerdings nicht auf dem Feld der normativen rabbinischen Theologie, sondern auf dem Feld der Geheimwissenschaften, der Kabbala statt. Im Auge der Humanisten erschien die Kabbala freilich nicht als ein Nebenzweig jüdischer Hermeneutik, sondern als Teilgebiet einer

<sup>95</sup> Vgl. ebd., S. 55.

<sup>96</sup> Johann Christof Wagenseil: *Belehrung der Jüdisch-Teutschen Red- und Schreibart: Durch welche Alle so des wahren Teutschen Lesens kundig, für sich selbst, innerhalb wenig Stunden zu sothaner Wissenschaft gelangen können ... ; Zur Zugabe Wird ein Bedencken beygefüget, wodurch die viel und lang höchst-strittig gewesene Frage: Ob die Heil. Schriftt einem Mann erlaube zwey Schwestern nacheinander zu beyrathen? Dermaleins zu bescheiden und die Bejahung allerdings fest zu setzen gesucht wird.* Königsberg 1699.

universalen *prisca theologia* oder *philosophia perennis*, die das aristotelisch-scholastische System des Wissens reformieren und erweitern sollte, und steht somit – etwa in Picos *Conclusiones* (1486) – neben Wissenstraditionen wie dem ägyptischen Hermetismus, der griechischen Orphik, dem Neuplatonismus oder dem Pythagoräismus.<sup>97</sup> Dementsprechend konvergiert die christliche Kabbalistik nicht mit der jüdischen Kabbala, sondern interpretiert, selektiert, reduziert und transformiert diese vielmehr unter Maßgabe der ihr eigenen Leitgedanken.

Hinsichtlich des Textkorpus, auf das sie sich stützt, ist die christliche Kabbalistik abhängig von ihren Vermittlungsinstanzen, von jüdischen Kabbalisten, darunter wie angesprochen teilweise Konvertiten. (Neben den erwähnten Jochanan Alemanno, Flavius Mithridates und Paulus Ricius ist für die Anfänge um 1500 etwa auch Abner von Burgos zu nennen.<sup>98</sup>) Sowohl Pico als auch Reuchlin greifen in ihren Ausführungen auf persönliche Kompendien zurück (Reuchlin auf den »Codex Halberstamm 444«<sup>99</sup>, Pico auf Flavius Mithridates' Übersetzungen kabbalistischer Literatur<sup>100</sup>). Die Aufbereitung der kanonischen kabbalistischen Literatur für den Druck verläuft hingegen zunächst zögerlich, und in der Regel erscheinen die lateinischen Übersetzungen vor den hebräischen Originalen.<sup>101</sup> (Der *Sohar* erscheint im hebräischen Druck etwa erstmals 1558 in Mantua, das *Sefer Jezirah* 1564 in Mantua.) Geradezu kanonisierende

97 So beschreibt etwa Paulus Scalichius, in seiner *Encyclopaedia* (Basel 1559) sein enzyklopädisches Projekt als Gründung der christlichen Theologie auf »etiam Aegyptiorum ac Hebraeorum priscam Theologiam & occultarum rerum harmoniam« (S. 3). Zum Begriff der *prisca theologia* vgl. Brian P. Copenhaver und Charles B. Schmitt: *Renaissance Philosophy*. Oxford 1992, S. 136.

98 Vgl. Scholem: Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala [wie Anm. 79]; Wirszowski: *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism* [wie Anm. 79]; François Secret: *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964. Nouvelle édition mise à jour et augmentée. Milano 1985.

99 Zum »Codex Halberstamm 444« vgl. Gershom Scholem: Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart. In: *Judaica* 3. Frankfurt/M. 1970, S. 251f.; Karl E. Grözinger: Reuchlin und die Kabbala. In: *Reuchlin und die Juden* [wie Anm. 40], S. 175f.; Moshe Idel: Introduction to the Bison Book Edition. In: Johannes Reuchlin: *On the Art of the Kabbalah*. Translation by Martin and Sarah Goodman. Lincoln 1993, S. XVIff.

100 Vgl. dazu Wirszowski: *Pico della Mirandola's Encounter* [wie Anm. 79], S. 11–18; *The great parchment: Flavius Mithridates' Latin translation, the Hebrew text and an English version*. Hrsg. von Giulio Busi. Torino 2004.

101 Paulus Ricius' Übersetzung von Gikatillas *Sh'are Or* erschien unter dem Titel *Portae lucis* im Jahr 1515, Guillaume Postels kommentierte Übersetzungen des *Sefer Jezirah* unter dem Titel *Abrahami patriarchae liber Jezirah* im Jahr 1552. An ihre Seite ist auch die Sammler- und Übersetzerarbeit von Egidio da Viterbo zu stellen, der mit Hilfe von zum Teil konvertierten Juden bis zu seinem Tod 1532 eine ganze Reihe von kabbalistischen Texten übersetzte, darunter das *Sefer Ginnat Egos* von Gikatilla, das *Sefer ha-Temunah* und erste Teile des *Sohar*.

Funktion hatten schließlich die gedruckten Anthologien kabbalistischer Literatur, die sowohl lateinische Übersetzungen als auch erste Texte christlicher Kabbalisten enthielten. An erster Stelle ist hier Johannes Pistorius' *Ars cabalistica* (1587) zu nennen. Mit den Übersetzungen *Portae lucis* und *Liber creationis*, mit Paulus Ricius' *De coelesti agricultura*, mit Arcangelo da Burgonovos Kommentar zu Picos *Conclusiones* und mit Reuchlins spätestens hier zu Klassikern avancierenden Schriften *De verbo mirifico* (zuerst 1494) und *De arte cabalistica* (zuerst 1517), kanonisierte diese große Anthologie ein Korpus kabbalistischer Literatur im lateinischen Europa des 16. Jhs.<sup>102</sup>

Im 17. Jh. erfolgt mit Christian Knorrs von Rosenroth *Kabbala Denudata* (1677–84) dann ein neuer und grosser Schritt in der Editions-geschichte christlicher Kabbalistik. Knorrs zweibändiges Kompendium, das am Sulzbacher Hof des Pfalzgrafen Christian August in Zusammenarbeit mit seinem Freund Franciscus Mercurius van Helmont entstanden ist, umfasst neben einem kabbalistischen Lexikon (den *Loci communes cabalisticæ*) lateinische Übertragungen von Auszügen nahezu aller zentralen kabbalistischen Texte, die innerhalb des zeitgenössischen Judentums umliefen. Hierzu gehören neben dem *Sohar* (von dem Knorr die beiden *Idrot* übersetzte) unter anderem das *Sefer Jezira*, Gikatillas *Schä'are Orah* und Moses Cordoveros *Pardes Rimmonim*, sowie Texte aus der jüngeren lurianischen Kabbala, etwa Naphtali Bacharachs *Emek ha-Melech* und Abraham Cohen Herreras *Portae coelorum*. Vervollständigt wurde die Kompilation schließlich durch Texte von Knorrs Freunden Henry More und van Helmont, die in die Kabbala einführten und die Ansprüche der christlichen Kabbala überhaupt zur Debatte stellten (Helmonts *Adumbratio Kabbalae Christianae*). Abgeschlossen wurde das große Projekt schließlich durch eine hebräische Edition des Buches *Sohar* (1684), das Knorr und seine Freunde als jüdisch-christlichen Urtext aus apostolischer Zeit verstanden, in dem die beiden Religionen noch vereint waren und den sie mit Blick darauf – und nicht ohne messianischen Gestus – zu restituieren gedachten.<sup>103</sup>

Nicht erst bei Knorr, sondern bereits bei Pico lässt sich konstatieren, dass kompilatorische, editorische und traduktorische philologische Arbeit mit interpretativer spekulativer Reperspektivierung einhergehen. Die christlichen Hebraisten fragmentieren und rekonstruieren die ihnen zur Verfügung stehende Literatur meist ohne Rücksicht auf textuelle und

102 Zu Pistorius vgl. François Secret: *Les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance* [wie Anm. 98], S. 279f.; Robert Evans: *Rudolf II and his World*. Oxford 1984, S. 90ff.

103 Vgl. Andreas Kilcher: Kabbalistische Buchmetaphysik. Knorrs Bibliothek und die Bedeutung des *Sohar*. In: *Christliche Kabbala*. Hrsg. von Wilhelm Schmidt-Biggemann. Sigma-ring 2003 (Pforzheimer Reuchlin-Schriften Bd. 8), S. 211–223.

kontextuelle Bedingungen. Gershom Scholem hat diesbezüglich von der »eklektischen Religionsphilosophie« der christlichen Kabbalisten gesprochen, die »in der Bereitschaft zur Spekulation ebenso stark wie in der Quellenkenntnis schwach« waren.<sup>104</sup> Der Anspruch der *cabala christiana* gilt der systematischen Verankerung christlicher Dogmatik auf dem Feld kabbalistischer Symbolik, wie sie Pico bereits in seiner *Oratio de hominis dignitate* vertritt. Er sieht in den von Mithridates übersetzten kabbalistischen Büchern »nicht so sehr die mosaische als die christliche Religion. Dort ist das Mysterium der Dreifaltigkeit, dort die Fleischwerdung des Wortes, dort die Göttlichkeit des Messias.«<sup>105</sup> Der geheime Sinn der Kabbala ist das Mysterium Christi, und somit besteht die Aufgabe der christlichen Kabbalistik auch im Erbringen des Beweises, dass die jüdische Religion in ihrer metaphysischen Dimension immer schon christlich war. Absehbar ist somit auch hier die Verquickung der christlichen Kabbala mit dem missionarischen resp. millenaristischen Philosemitismus.

Wie dieser vertreten auch die christlichen Kabbalisten die Auffassung einer dem Christentum für die längste Zeit »verlorenen« resp. »verborgenen Tradition«. Die Kabbala ist nicht einfach nur das Resultat eines im Judentum umlaufenden mündlichen Wissens; sie konnte es nicht sein, denn dann wäre zu erklären gewesen, aus welchem Grunde das Christentum von diesem Wissen ausgeschlossen gewesen war. Das transkulturelle wie konfessionelle Überspringen der Kabbala auf das Christentum benötigte das Konstrukt einer katastrophischen Überlieferung, der zeitweiligen Verschüttung der wahren Kabbala, die durch die Humanisten wieder exhumiert werden konnte. So rekurriert Pico auf die geheimen 70 Bücher Esras<sup>106</sup>, die er mit der Kabbala identifiziert, um sodann wie-

104 Scholem: Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart [wie Anm. 79], S. 250ff.

105 Giovanni Pico della Mirandola: *Oratio de hominis dignitate*. Übers. von Norbert Baumgarten. Hamburg 1990, S. 63.

106 Erich Weidinger: *Die Apokryphen. Verborgene Bücher der Bibel*. Augsburg 1990, S. 291f. Angesichts des drohenden Datenverlusts des Judentums im Exil offenbarte sich die göttliche Stimme Esra wie zuvor Moses in einem Dornbusch, auf dass jener »alles, was seit Anfang in der Welt geschehen ist, niederschreibe, wie es in deinem Gesetz geschrieben stand.« »Wenn du aber damit fertig bist«, so die Anleitung an den Schreiber Esra, »sollst du das Eine veröffentlichen, das Andere aber den Weisen im Geheimen übergeben.« Der apokryphe Esra engagierte daraufhin fünf Schreiber, die in vierzig Tagen insgesamt 94 Bücher verfassten, um so die heiligen Schriften zu restituieren. Dieses Szenario der Transmission wiederholt im Medium der Schrift, was am Sinai gemäß Nachmanides mündlich erfolgte, nämlich die Differenzierung in eine öffentliche und eine esoterische Überlieferung: »Als aber die vierzig voll waren«, so der apokryphe Esra, »da sprach der Höchste zu mir also: Die vierundzwanzig Bücher, die du zuerst geschrieben, sollst du veröffentlichen, den Würdigen und Unwürdigen zum Lesen; die letzten siebenzig aber sollst du zurückhalten und nur den



derum die ihm von Mithridates übereignete Kompilation kabbalistischer Texte mit diesen 70 Büchern zu identifizieren, und schreibt sich somit ein in den Renaissance-Mythos der Wiederentdeckung alter, geheimer und verlorener Schriften.<sup>107</sup> In anderer Weise, aber im gleichen Horizont verfolgt auch Knorrs *Kabbala Denudata* eine Restitution des verlorenen Wissens. Was für Pico Esras 70 Bücher sind, ist für Knorr der *Sohar*, der im 13. Jh. verfasst, gleichwohl als spätantikes Werk des Shimon ben Jochai ausgegeben und aufgefasst wurde und den christlichen Kabbalisten des 16. Jahrhunderts noch unbekannt war.<sup>108</sup> Die *Kabbala Denudata* versteht sich, wie angesprochen, als eine lateinische Edition des *Sohar* mitsamt Kommentar, wobei der Kommentar just aus jener Literatur zusammengesetzt ist, die den *Sohar* überhaupt erst zu einem heiligen Buch erklärt hatte: der lurianischen Literatur. Tatsächlich handelt es sich aber bei dieser Edition in Knorrs eigenem Verständnis um eine restitutio (weswegen Knorr den zweiten Band auch programmatisch mit *Liber Sohar restitutus* überschrieben hat), nämlich um die Wiederherstellung eines Textes in dem ihm ursprünglich zugedachten Deutungszusammenhang: in einer jüdisch-christlichen Verschränkung, in einer apostolischen Zeit. Die *Kabbala Denudata* stellt somit ein messianisches Editions-Projekt dar, als Veröffentlichung eines historischen Dokumentes, das die konfessionellen Differenzen überwinden und die ursprüngliche Harmonie der Kulturen und Religionen wiederherstellen soll.

Nichtsdestoweniger arbeiten die christlichen Kabbalisten unterschiedlichster Konfession (ob Konvertiten wie Paulus Ricius, Humanisten wie Reuchlin, Franziskaner wie Arcangelous da Burgonovo, Lutheraner wie Knorr von Rosenroth oder Jesuiten wie Athanasius Kircher) stets unter der Prämisse, dass sich jene esoterischen Sinnschichten der Tora, die die kabbalistische Hermeneutik offenlegt, letztlich als christliche Theologoumena zu erweisen. Mithilfe kabbalistischer Praktiken vollzieht sich in der Exegese somit die Überführung jüdischer in christliche Theologie.

---

Weisen deines Volkes übergeben. Denn in ihnen fließt der Born der Einsicht, der Quell der Weisheit, der Strom der Wissenschaft.»

107 Vgl. Andreas Kilcher: Kabbalistische Nachrichtentheorie. Mythen der Überlieferung im transkulturellen Prozeß. In: *Mythen in Kunst und Literatur. Tradition und kulturelle Repräsentation*. Hrsg. von Annette Simonis, Linda Simonis. Köln, Wien 2004, S. 29–54.

108 Vgl. François Secret : *Le Zôhar chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*. Paris 1964.

### 3.3.2. Allegorische und anagogische Ausdeutung als christologische Aneignung

Nicht nur in der Genealogie, sondern auch und vor allem in der Theologie der Kabbala grenzen sich die christlichen von den jüdischen Kabbalisten ab. Zwar stimmen sie mit den jüdischen Kabbalisten darin überein, daß sie die Kabbala als Überlieferung einer verborgenen, esoterischen Bedeutung der Tora verstehen. Kabbala erweist sich insofern auch für die christlichen Kabbalisten als ein Unternehmen der Bibelauslegung, das nicht die exoterischen, sondern die esoterischen Sinnschichten der Tora lesbar macht. Eben diese »Geheimnisse der Schrift« sind es, die ja als »Kabbala« überliefert werden. Doch wird diese hermeneutische Arbeit durch die christlichen Kabbalisten unter einen neuen, theologischen Zweck gestellt: Was als Geheimnisse der Schrift lesbar gemacht werden sollte, waren nicht mehr so sehr jüdische, sondern christliche Theologumena. Die kabbalistischen Verfahren der Auslegung wurden zu Instrumenten der Aneignung, wenn nicht gar der Widerlegung jüdischer und der Apologie christlicher Theologie.

Integriert wird der verborgene kabbalistische Schriftsinn im Rahmen der Lehre vom »vierfachen Schriftsinn« als *sensus allegoricus*. So Reuchlin: »So sind die Lehrer der Kabbala. Alle Kabbalisten folgten ihren Aussprüchen und den übrigen allegorischen Auslegungen der heiligen Schrift.«<sup>109</sup> Auch der 1505 zum Christentum konvertierte Paulus Ricius, genannt Paulus Israelita, identifiziert in seiner Schrift *Cabalistarum seu allegorizantium eruditionem isagoge* (1509) kabbalistischen und allegorischen Schriftsinn: »Der literale Sinn gehört den Bedingungen von Zeit und Raum an. Der allegorische und kabbalistische währt für die Ewigkeit, ohne alle zeitliche und räumliche Bedingungen.«<sup>110</sup> Der Hintergrund dieser Entgegensetzung von literalem und kabbalistischem/allegorischem Sinn ist uns bereits bestens vertraut. Tatsächlich geht es Ricius um die Diffamierung des Talmud, der ganz an der Oberfläche des Wortsinnes verhaftet bleibe und darin eben den jüdischen Sonderweg zementiere, während die Kabbala eben die innersten Deutungsschichten der Tora und somit eine verborgene christliche Theologie lesbar mache.

109 »Hucusque Cabalaei quorum dicta & reliquas sacrae scripturae allegoricas expositiones sequuti sunt Cabalistarum coetus.« Johannes Reuchlin: *De arte cabalistica*. Hagenau 1517, fol. 12b.

110 »Literalis enim sensus est loci & temporis conditionibus implicatus: sed Allegoricus & Cabalisticus ad eterna sine omni temporis aut loci conditione pertinet.« Paulus Ricius: *De coelesti agricultura*. In: Johannes Pistorius: *Ars Cabalistica*. Basel 1587, S. 116.



Die Hinwendung zur jüdischen Tradition (der Kabbala) verfolgt also mit einer philosemitischen zugleich – wenn auch in unterschiedlichem Maß geäußert – eine antijüdische Tendenz: mithilfe der Kabbala werden sich die Juden bekehren, aus ihrer talmudischen Lektüre der Tora befreien lassen, so etwa Pico, »[...] denn der Gegensatz zwischen uns und ihnen [...] hängt vor allem daran, daß diese dem tötenden Buchstaben folgen, wir aber dem belebenden Geist. [...] Wenn man die Beweisführung meiner *Conclusiones* betrachtet, gibt es begreiflicherweise keinen Artikel, in dem die Juden aufgrund der Autorität der Kabbala uns nicht beizupflichten gezwungen sind.«<sup>111</sup> Das Ziel dieser Beweisführung ist und bleibt indessen immer die Anagogie, die zu Jesus hinführt und die sich tatsächlich am Buchstaben vollzieht. Bei Reuchlin etwa verwandelt sich das Tetragrammaton in das *verbum mirificum* JHSWH; auch Jacques Gaffarel stellt in seiner *Abdita divinae Cabalae mysteria* (1625) apodiktisch fest: »Kein hebräischer Kabbalist kann widerlegen, daß der Name Jesus, nach der Methode und den Regeln der Kabbala interpretiert, deutlich dies und nichts anderes bedeutet: Gott und Sohn Gottes.«<sup>112</sup> In Knorrs Kompendium kommt dieser Nachweis nicht zuletzt der nachgefügt *Adumbratio kabbalae christianae* (1684) zu, welche die Bekehrung des Judentums aus den Quellen der Kabbala zu einem eschatologischen Wendepunkt werden lässt. So spricht in der *Adumbratio* der jüdische Kabbalist zum »christlichen Philosophen«<sup>113</sup>: »Weißt du nicht, Freund, daß es nichts Dringenderes gibt als unsere Bekehrung? Wir werden sie aber solange als unmöglich erachten, als wir in unserer Methode der Auslegung der Lehren divergieren.«<sup>114</sup> Die christliche Kabbala erscheint in diesem Horizont als die einzige Option, das Juden-

111 »[...] quia discordia quae est inter eos & nos [...] praecipue dependet, quod ipsi sequuntur literam occidentem, nos autem spiritum uiuificantem. [...] si conclusionum mearum Cabalisticarum probationes uiderentur, nullum esse scilicet pene articulum, in quo nobiscum Iudaei per Cabalistarum autoritatem sentire non cogantur.« Pico: *Opera*. Basel 1601, Bd. I, S. 178f. Vgl. dazu auch die Passage in Picos *Oratio de hominis dignitate* [wie Anm. 92], S. 60f.: »Es gibt für uns in der Sache wohl überhaupt keinen Streitpunkt mit den Hebräern, in dem sie nicht aus den Büchern der Kabbalisten so widerlegt und überführt werden können, daß nicht einmal ein Winkel übrig wäre, in dem sie sich verbergen könnten.«

112 Jacques Gaffarel: *Profonds mystères de la Cabale Divine*. Traduit par Samuel Ben-Chessed. Paris 1912, S. 60.

113 Vgl. Allison Coudert: A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. In: *Journal of the History of Ideas* 35 (1975), S. 633–652.

114 Franciscus Mercurius von Helmont: *Adumbratio Kabbalae christianae*. Milano: Archè 1975, S. 9. Knorr von Rosenroth macht dies in der *Kabbala denudata* deutlich. Vgl. *Kabbala denudata*. Tomus II. Frankfurt 1684. Repr. Hildesheim et al. 1999, S. 18f. Vgl. dazu Allison Coudert: A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Franciscus Mercury van Helmont. In: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 39 (1976), S. 171–189, S. 173f.

tum im Modus der Auslegung von der Wahrheit der christlichen Religion zu überzeugen und somit die jüdische Sezession zu überwinden.

### 3.3.3. Kabbala als *ars* und *scientia*

In weiterer Hinsicht ist die Kabbala allerdings nicht nur ein Feld theologischer Transgression, sondern wird in ihrer humanistischen Rezeption auch als *ars* (so Reuchlin) und *scientia* (so Pico) wahrgenommen, gehört also in das System der Wissenschaften und Künste und dient dort nicht zuletzt als Beschreibungsmodell neuplatonischer wie neo-pythagoräischer Philosopheme, alchemistischer Naturmystik wie auch rhetorischer und poetischer Sprachtheorie. Dem korrespondiert die Entwicklung entsprechender Wissensgenealogien, die bis hin zu Reuchlins Behauptung reichen, daß das griechische Wort »Philosophie« bloß die Übersetzung des hebräischen Namens »Kabbala« sei: »Mein Lehrer Pythagoras, der der Vater der Philosophie ist, hat diese Lehre dennoch nicht von den Griechen, sondern vielmehr von den Juden empfangen. Deshalb muß er als Kabbalist bezeichnet werden, [...] und hat selbst als erster jenen Namen Kabbala, den Seinen unbekannt, in den griechischen Namen Philosophie umgewandelt.«<sup>115</sup> Analog wird in einer anderen Erbschaftslinie die Kabbala neben die Namen Orpheus, Zoroaster oder Hermes Trismegistos und somit die Wissenschaften der Magie und Alchemie gestellt. Wir finden solche Analogien bereits bei Pico<sup>116</sup>; maßgebliche Verbreitung findet die Identifizierung von Kabbala und Magie vor allem dann aber in Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheims *Occulta Philosophia* (1533), dem umfassendsten System frühneuzeitlicher Esoterik.

Dialektisch dem entgegengesetzt etabliert sich zudem die Vorstellung der Kabbala als einer Methode zur enzyklopädischen und mnemotechnischen Organisation des Wissens und der Wissenschaften<sup>117</sup>, einer *ars com-*

115 »Pythagoras ille meus, philosophiae pater, tamen qui non a graecis eam doctrinae praestantiam [...] quin potius ab illis ipsis Iudaeis receperit. Itaque [...] Cabalista nominandus erat, [...] ipse nomen illud Cabalae suis incognitum primus in nomen philosophiae grecum mutaverit.« Johannes Reuchlin: *De arte cabalistica* [wie Anm. 109], fol. 22b.

116 Pico della Mirandola: *Conclusiones sive theses DCCCC*. Hrsg. von Bodhan Kieszkowski. Genève 1973 (*Travaux d'Humanisme et de Renaissance*, 131), S. 79, Nr. 15. Ähnlich äußert sich Pico bezüglich der magischen Funktion der orphischen Hymnen: »Opus precedentium hymnorum nullum est sine opere Cabale«, ebd., S. 82, Nr. 21. Zur hermetischen Interpretation der Kabbala in der Renaissance, insbesondere bei Francesco Giorgi, vgl. François Secret: *Hermétisme et Kabbale*. Napoli: Bibliopolis 1992: »Nulla potest esse operatio magica alicuius efficacie, nisi annexu habeat opus cabale explicatum vel implicitum.«

117 Vgl. Andreas Kilcher: *Scientia cabalistica as Scientia universalis. Kabbalism and Encyclopa-*

*binatoria*. Diese Traditionslinie spannt sich von Raimundus Lullus bis hin zu Gottfried Wilhelm Leibniz und findet ihren Grund in der Annahme, dass die Schöpfung wie der Schöpfer eine Textur göttlicher – hebräischer – Buchstaben darstellen, durch welche wiederum ein unmittelbarer Zugriff auf das Weltwissen ermöglicht wird. Die hebräischen Lettern konstituieren eine vollkommene Sprache, die mit dem Sein in eins fällt und aus der mithilfe kombinatorischer Verfahren sich eine Enzyklopädie errichten lässt.

Die frühneuzeitliche Gelehrsamkeit ordnet dieses Sprachmodell dem kabbalistischen Diskurs zu, indem sie die Kabbala nachträglich mit Ramon Lulls *ars combinatoria* identifiziert. So erscheint 1518 unter Lulls Namen der Traktat *De auditu kabbalistico sive ad omnes scientias introductiorium*,<sup>118</sup> den vermutlich Pietro Mainardi geschrieben hatte, der jedoch als »Opusculum M. Raymundi Lullii« präsentiert wurde<sup>119</sup>; 1598 wird dieser Traktat dann – zusammen mit den lullischen Schriften Giordano Brunos und Agrippas von Nettesheim – von Lazarus Zetzner in den *Raymundi Lullii opera* ediert, in denen Lull dann auch als derjenige gepriesen wird, »qui artem Cabalisticam ad nos misit.«<sup>120</sup> Die Kabbala ist, wie der Titel des Traktats bereits andeutet, nicht nur eine Wissenschaft unter vielen, sondern das Zentrum aller Wissenschaften, denn »Sein oder Sprache [...], dies ist das adäquate Subjekt dieser Wissenschaft der Kabbala. Da nämlich dieses Sein oder Sprache das erste Regulans aller Dinge ist [...], ist klar, daß ihre [= der Kabbala] Weisheit alle anderen Wissenschaften in besonderem Maß reguliert.«<sup>121</sup>

Ebendiese Vorstellung der Kabbala als universalwissenschaftlicher Gründungsdisziplin macht im 17. Jh. Karriere. Giordano Bruno – der die Kabbala gleichwohl zur ägyptischen Weisheit macht, die Moses von

---

edism in the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Centuries. In: *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* 5 (2000), S. 129–154.

118 Vgl. Scholem: *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala* [wie Anm. 79], S. 164; Paul Oskar Kristeller: Giovanni Pico della Mirandola and his Sources. In: *L'opere e il pensiero di Giovanni Pico della Mirandola nella storia dell'umanesimo*. Firenze 1965, I, S. 35–133; 134–142. Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*. 8 Bde. New York 1923–1958, Bd. V, S. 325, wo Thorndike die Handschrift, die er in der vatikanischen Bibliothek gefunden hat, dem späten 15. Jh. zuordnet und zurecht im Kreis um Pico lokalisiert.

119 Vgl. dazu Paola Zambelli: *Il »De auditu Kabbalistico« e la tradizione lulliana nel Rinascimento*. Firenze 1965; Scholem: *Zur Geschichte der Anfänge der christlichen Kabbala* [wie Anm. 79], S. 164, Anm. 1; Frances A. Yates: *Gedächtnis und Erinnern. Mnemonik von Aristoteles bis Shakespeare*. 3. Aufl. Berlin 1994, S. 174.

120 *Raymundi Lullii Opera*. Straßburg: Zetzner 1609, S. 3b.

121 »[...] esse sive verbum [...] est subjectum adaequatum huius sapientiae Kabbalisticæ. Cum igitur hoc esse sive verbum sit omnium rerum primum regulans [...], palam est quod ejus sapientia est omnium aliarum scientiarum longe valde regulatrix.« Ebd., S. 43.

Hermes Trismegistos erlernt habe – versteht etwa das hebräische Alphabet als eine metaphysische Topik, die er als »clastro cabalistico et templo« bezeichnet und die in »22 Klöster oder Tempel« untergliedert ist, »als 22 Elemente, deren jedes einzelne 22 Sitze hat« – das sind dann eben die *artes*.<sup>122</sup> Neben den Buchstaben integriert Bruno weitere kabbalistische Topiken in sein spekulatives Wissensmodell: das Tetragrammaton, den Thronwagen, hervorstechend aber natürlich die zehn Sefiroth, deren wissenspoetische Funktionalität er sich maßgeblich bei Agrippa abgeschaut hat.<sup>123</sup>

Unweit dieser Reflexionen nähern sich auch Johann Heinrich Alsted und Athanasius Kircher dem hebräischen Alphabet als einer »matrix ex qua caeteres omnes originem traxerunt.«<sup>124</sup> Die Schöpfung, die Vielfalt des Geschaffenen verdankt sich dem kombinatorischen Umgang mit dem Hebräischen, das ein Abbild des Seins darstellt: »So viele Kreaturen wurden von Gott erschaffen, wie sich aus den Kombinationen der 22 Buchstaben ergeben.«<sup>125</sup> Doch nicht nur die Dinge, auch die Sprachen leiten sich aus dem Hebräischen ab, es handelt sich um eine universale Metasprache. »So wie in Gott alles, was in der machina mundi ist, eingeschlossen ist, [...], so sind im Alphabet der 22 Buchstaben alle Dinge, Stimmen, Namen, Worte vereint enthalten. [...] Denn so wie Aleph mit allen [Buchstaben], alle übrigen mit Aleph, Beth mit allen und alle übrigen mit Beth, Gimmel mit allen und alle mit Gimmel zusammengestellt werden [...], so ist der gelobte Gott alles in allem (omnia in omnibus) und alles ist in ihm vereint.«<sup>126</sup> Aus dieser Auffassung der Kabbala als eines semiotischen Wissens des »omnia in omnibus« erwächst bei Kircher im Umkehrschluss der Auftrag, das zeitlich und logisch erste, absolute Alphabet kombinatorisch zu rekonstruieren, worin er Reuchlin folgt: »Wir werden in der Kombination der 22 Alphabete fortfahren, bis wir durch vorsichtige und genaueste Aufmerksamkeit zum ersten und höchsten Alphabet gelangen (ad summum atque primum alphabetum). Wir müssen

122 »Habes duo et viginti claustra atque templa, vice duorum et viginti elementorum, quorum singula 22 sedibus.« Giordano Bruno: *Explicatio triginta sigillorum*. In: *Jordani Bruni Nolani Opera Latine conscripta*. Napoli, Firenze 1879–91. Repr. Stuttgart 1962, Bd. II.2, S. 98.

123 Vgl. hierzu Philipp Theisohn: Der lebendige Grund der Zehnheit. Brunos »Cabala del cavallo pegaseo« – ein Kapitel zum Verhältnis von Energeia und Episteme in der Frühen Neuzeit. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 52 (2007), S. 37–55.

124 Athanasius Kircher: *Oedipus Aegyptiacus*. Roma: Mascardus 1652–54, Bd. II, S. 50.

125 »Tot creaturas a Deo creatas, quot combinationes ex 22 literis emergerunt.« Ebd., S. 254.

126 »Sicuti enim in Deo omnia quaecunque in Mundi machina includuntur [...], ita & in Alphabeto 22 literarum, omnes res, voces, nomina, dictiones vnum quid sunt, implicite. [...] Hinc sicuti Aleph cum omnibus & omnes reliquae literae cum Aleph; Beth cum omnibus & omnes cum Beth, Gimel cum omnibus & omnes cum Gimel comparantur [...], ita Deus benedictus est omnia in omnibus & omnia in ipso vnum sunt.« Ebd., S. 262f.

in künstlicher Weise (artificiose) durch alle Kombinationen hindurch, bis die Stimme von Gott hörbar wird und bis sich uns der Text der heiligsten Schriften öffnet.«<sup>127</sup> Bei Kircher münden diese Versuche in die Projekte der universalsprachlichen Kombinatorik der *Ars magna sciendi* (1669) sowie der universalsprachlichen »Übersetzungsmaschine« und der universalen Lexikalik seiner *Polygraphia* (1663).

Einen Widerhall findet dieses kabbalistische Programm noch bei Gottfried Wilhelm Leibniz, der mit nahezu allen zeitgenössischen Bemühungen um eine Erneuerung der Kabbala vertraut war.<sup>128</sup> Vor allem interessierte er sich im Rahmen seines Projektes einer *characteristica universalis* für das mathematische Modell der Kabbala in der Tradition des Lullismus. Kirchers *Ars magna sciendi* (1669) musste ihn in seinen Erwartungen an eine »universale Charakteristik« zwangsläufig enttäuschen. Gleichwohl hielt er an der mythischen Genealogie seines semiotischen Fluchtpunktes fest – und dabei auch am Begriff der Kabbala, den er durch eine kleine Unterscheidung zu präzisieren versuchte:

»Ein altes Wort besagt, Gott habe alles nach Gewicht, Maß und Zahl geschaffen. [...] Die Zahl ist daher gewissermaßen eine metaphysische Grundgestalt, und die Arithmetik eine Art Statik des Universums, durch die die Kräfte der Dinge erforscht werden. Daß die Zahlen die tiefsten Geheimnisse in sich bergen – davon ist man schon zu Zeiten des Pythagoras überzeugt. Pythagoras hat, nach einer glaubhaften Nachricht, diese Anschauung, wie viele andere, aus dem Orient nach Griechenland mit herübergebracht. Da man aber den rechten Schlüssel des Geheimnisses nicht besaß, so wurde die Wißbegier hier schließlich auf Nichtigkeiten und Aberglauben aller Art geführt, woraus zuletzt eine Art Vulgär-Cabbala, die

127 »[...] per coniugationes duorum & uiginti alphabetorum ambulabimus dum ad supremum atque primum alphabetum uigilanti sollicitudine ac indefessa diligentia uentum fuerit. Oportet enim nos artificiose per singulas combinationes tam diu discurrere quousque uox dei pateat & apertus se nobis offerat sacratissimarum scripturarum textus.« Reuchlin: *De arte cabalistica* [wie Anm. 101], fol. 74b.

128 Zum einen kannte Leibniz Knorrs Kabbala-Projekt, für das er sich sehr interessierte. (Vgl. Walter Feilchenfeld: Leibniz und Henry More. In: *Kant-Studien* 28 (1923), S. 323–334; Allison Coudert: *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht 1995; dies.: Leibniz und die Kabbala. In: *Morgen-Glantz. Zeitschrift der Christian Knorr von Rosenroth Gesellschaft* 5 (1995), S. 77–96; Alain Foucher de Careil: *Leibniz, la Philosophie Juive et la Cabale*. Paris: Durand 1861). Zum anderen interessierte sich Leibniz für die Debatte um die kabbalistische Herkunft von Spinozas Pantheismus; auch hier kannte Leibniz den Initiator, Johann Georg Wachter, zu dessen *Elucidarius Cabalisticus* (1708) Leibniz einen eigenen Kommentar verfasste. Der Kommentar wurde als *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz* von Foucher de Careil ediert. Er findet sich neuerdings im Nachdruck von Wachers Spinoza-Schriften: *Der Spinozismus im Judentumb* (1699) und *Elucidarius cabalisticus* (1708), hrsg. von Winfried Schröder. Stuttgart 1994. Vgl. dazu Andreas Kilcher: Kabbala in der Maske der Philosophie. Zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur. In: *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Hrsg. von Hanna Delf, Julius H. Schoeps, Manfred Walther. Berlin 1994, S. 193–242.

von der wahren weitab liegt, und unter dem falschen Namen der Magie, manigfaltige Phantastereien entstanden, von denen die Bücher wimmeln. Indessen erhielt sich doch in den Menschen der alte Hang zu glauben, daß uns mit Hilfe der Zahlen, der Charaktere und einer neuen Sprache, die die einen die adamitische, Jakob Böhme die Natursprache nennt, noch wunderbare Entdeckungen bevorstehen.«<sup>129</sup>

Diese »wahre Cabbala« oder »Zeichen-Kunst« hat nun freilich ihren Sitz bei den »Alten«<sup>130</sup>; allerdings ist sie bei Leibniz weder an ein theologisches Modell noch an die hebräische Sprache gebunden, sie ist keine universelle Natursprache, sondern eine konventionelle und partikuläre Sprache. Sie hat deswegen auch keinen hermeneutischen, sondern lediglich einen symbolischen Charakter – und hierin ist die jüdische Wissenstradition dann schließlich vollends in die Epistemologie der Aufklärung hinübergeglitten.

#### 4. Ausblick

Sowohl die Selbstwahrnehmung des Judentums als auch seine Perspektivierung von christlicher Seite verändern sich radikal im Anschluss an das Aufkommen und den Zusammenbruch der sabbatianischen Bewegung

129 »Vetus verbum est, Deum omnia pondere, mensura, numero fecisse. [...] Itaque numerus quasi figura metaphysica est, et Arithmetica est quadam Statica Universi, qua rerum potentiae explorantur. Jam inde a Pythagora persuasi fuerunt homines, maxima in numeris mysteria latere. Et Pythagoram credibile est, ut alia multa, ita hanc quoque opinionem ex Oriente attulisse in Graeciam. Sed cum vera arcani clavis ignoraretur, lapsi sunt curiosiores in futilia et superstitiosa, unde nata est Cabbala quaedam vulgaris, a vera longe remota, et ineptiae multiplices cujusdam falsi nominis Magiae, quibus pleni sunt libri. Interea insita mansit hominibus facilitas credendi mirificia inveniri posse numeris, characteribus et lingua quadam nova, quam aliqui Adamicam, Jacobus Bohemus die Natur-Sprache vocat.« Gottfried Wilhelm Leibniz: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. von C. J. Gerhardt. 7 Bde. Berlin: Weidmann 1875–90. Repr. Hildesheim 1978. Bd. VII, S. 184. Deutsch: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Hrsg. von Ernst Cassirer. 2 Bde. Hamburg 1966, Bd. I, S. 30.

130 Gottfried Wilhelm Leibniz: *Unvorgreiflichen Gedanken zur Verbesserung der teutschen Sprache*, in: ders., *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* [wie Anm. 129], Bd. II, S. 521: »Es haben die Wiß-Künstler (wie man die, so mit der Mathematik beschäftigt, nach der Holländer Beispiel gar füglich nennen kann) eine Erfindung der Zeichen-Kunst, davon die sogenannte Algebra nur ein Theil: Damit findet man heute zu Tage Dinge aus, so die Alten nicht erreichen können, und dennoch bestehet die ganze Kunst in nichts, als im Gebrauch wol angebrachter Zeichen. Die Alten haben mit der Cabbala viel Wesens gemacht, und Geheimnisse in den Worten gesucht, und die würden sie in der That in einer wohlgefassten Sprache finden: als welche dienet, nicht nur vor die Wiß-Kunst, sondern für alle Wissenschaften, Künste und Geschäfte. Und hat man demnach die Cabbala oder Zeichen-Kunst nicht nur in denen Hebräischen Sprach-Geheimnissen, sondern auch bey einer jeden Sprache nicht zwar in gewissen buchstäblichen Deuteleyen, sondern im rechten Verstand und Gebrauch der Worte zu suchen.«

1665 und mit dem Beginn der Aufklärung. Die beiden charakteristischen Transformationen des Judentums im 18. Jh., nämlich der Chassidismus auf der einen sowie die Haskala auf der anderen Seite, distanzieren sich zwar vom expliziten Messianismus des Sabbatianismus. Dennoch haben sie sowohl ideologische wie auch personelle Wurzeln in ihm,<sup>131</sup> mehr noch: ein dialektisches Verhältnis verbindet sie. Im Kommen des Messias und seiner Apostasie war den Sabbatianern die Wirklichkeit in eine unsichtbare erlöste und eine sichtbar unerlöste Welt, in den »Gott der ratio und den der Offenbarung« zerfallen. Die Legitimation dieses offenkundigen und mit der jüdischen Tradition unvereinbaren Widerspruchs übernahm die sabbatianische Ausprägung der lurianischen Kabbala, an prominentester Stelle Nechemia Chajons *Os l'Elohim* (»Die Macht Gottes«).<sup>132</sup>

Der Chassidismus transponierte dies in eine Verinnerlichung der messianischen Realität, in deren Konsequenz sich die Vorstellung einer persönlich zu bergenden Erlösung etablierte, die der Chassidismus mit der *Schechina* identifizierte und bevorzugt im religiösen Gemeinschaftserlebnis resp. im religiösen Ethos suchte. Seine theoretische Grundlegung – das hat Scholem Bubers romantisierendem Entwurf entgegengehalten – erfährt der Chassidismus dementsprechend vor allem in der Mussar-Literatur. Insbesondere das Studium des Talmud tritt dabei in den Hintergrund, überhaupt aber vernachlässigt der Chassidismus die theologisch-systematische Arbeit (was nicht heißt, dass er keinen positiven Rationalitätsbegriff entwickelt<sup>133</sup>) und entfaltet seine kulturelle Wirksamkeit vielmehr auf dem Feld der Organisation der Religiosität (wo er mit dem Modell des Zaddik einen völlig neuen Typus des Rabbiners ausbildet) und der religiösen Praxis. Seine Gegnerschaft zur rabbinischen Tradition ist augenfällig und die Virulenz, mit der die Mitnagdim (»Gegner«) den Chassidismus in Osteuropa seit seinem Aufkommen um 1730 als sabbatianischen Wiedergänger bekämpften, spricht für sich.<sup>134</sup>

Auf der anderen Seite ist auch der jüdische Selbstentwurf der Aufklärung, der sich in den Kreisen um Moses Mendelssohn entwickelt und in der mosaischen Verfassung ein Unsichtbares, »nichts Bleibendes, nichts Fortdauerndes«, sondern die einmalige Konkretion der universalen me-

131 Vgl. hierzu Jacob Katz: *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. New York 2000, S. 183–236.

132 Vgl. hierzu: Scholem: *Die jüdische Mystik* [wie Anm. 13], S. 355.

133 Ebd., S. 378f.

134 Ausführlich zu diesen Auseinandersetzungen Simon Dubnov: *Geschichte des Chassidismus*. 2 Bde. Berlin 1931/32.



taphysischen Vernunftbegriffe verwirklicht sieht<sup>135</sup>, in gewissem (freilich wieder dialektischen) Sinn jener sabbatianischen Internalisierung der Messianität geschuldet. Dafür sorgen nicht nur die punktuellen personellen Verflechtungen zwischen Maskilim, Kabbalisten und Frankisten, wie wir sie etwa in Isaak Satanow, dem Herausgeber von Chajim Vitals *'Etz Chajim*, der zugleich auch dem Kreis um Mendelssohn angehörte, manifestiert sehen.<sup>136</sup> Grundsätzlich entwächst der Kulturbegriff der jüdischen Aufklärung einem vergleichbaren, freilich im höchst unterschiedlichen »häretischen« Spannungsverhältnis zur jüdischen Tradition. Die Haskalah versucht die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus, zwischen der anwährenden Gültigkeit des jüdischen Gesetzes und seiner universalen Entgrenzung nicht aufzulösen, sondern auszuhalten. Konstitutiv ist sowohl der innerjüdischen als auch der jüdisch-christlichen Aufklärungsdebatte (also der sog. »Berliner Debatte«) die Frage nach den Grenzen der Kulturalität, durch welche sich die »angemessene« Kulturpraxis, die im Austausch zwischen den Nationen erfolgt und somit auch dem »Erfolg« einer jeden Nation – auch der jüdischen – beiträgt, vom kulturellen »Exzeß« unterscheidet, durch welchen Israel nicht nur sein eigenes Erbe zu verlieren, sondern vor allem in die Idolatrie, die Abgötterei zu verfallen droht, wie Mendelssohn in seinem hebräischen Exodus-Kommentar ausführt.<sup>137</sup> Die Diskussionen, die auf dieser Grundlage geführt werden, besitzen immer noch ihre Wurzeln in den Auseinandersetzungen um den jüdischen Humanismus de' Rossis. Die Perspektivierung, der sie unterliegen, ist gleichwohl mit frühneuzeitlichen Parametern nicht mehr zu fassen, sondern nur noch mit den neuen wissenschaftlichen und philosophischen Paradigmen, wie sie die jüdischen Aufklärer seit Moses Mendelssohn, David Friedländer, Isaac Euchel und Salomon Maimon in höchst produktiver Auseinandersetzung mit dem modernen europäischen Denken entwickelten.

---

135 Moses Mendelssohn: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. In: ders.: *Gesammelte Schriften* VIII, bearb. von Alexander Altmann. Stuttgart 1983, S. 134.

136 Vgl. hierzu Gershom Scholem: Die letzten Kabbalisten in Deutschland. In: ders.: *Judaica* 3. Frankfurt/M. 1970, S. 218–246, hier 219f.

137 Moses Mendelssohn: *Hebräische Schriften* II,2, bearb. von Werner Weinberg. Stuttgart 1990 (*Gesammelte Schriften*, XVI), S. 406.

